حجیة مظنه شیخ مرحوم

٤٢

از کتب [illegible] ۱۳۱۵

[illegible] صادق مرحوم [illegible]

حجیة مظنه شیخ مرحوم
٤٢
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: حجیت مظنه در فوائد الاصول
شماره قفسه ۱۶۲
شماره ثبت کتاب ۹۳۳۰۰
۱۰۱
ح ۱۶۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على
اعدائهم اجمعين الى يوم الدين فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم
شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن فان حصل الشك فالمرجع فيه
هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل وتسمى بالاصول العملية وهي منحصرة
في اربعة لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا وعلى الثاني فاما ان يمكن
الاحتياط ام لا وعلى الاول فاما ان يكون الشك في التكليف او في المكلف به فالاول
مجرى الاستصحاب والثاني مجرى التخيير والثالث مجرى اصالة البراءة والرابع مجرى
قاعدة الاحتياط وما ذكرنا هو المختار في مجاري الاصول الاربعة وقد وقع الخلاف
فيها وتمام الكلام في كل واحد موكول الى محله فهنا القطع فلا اشكال في العمل عليه ما دام
موجودا لانه بنفسه طريق الى الواقع فلا اشكال في العمل عليه ما دام موجودا الاثر
وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتا او نفيا ومن هنا يعلم ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات
المعتبرة شرعا لان الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر و
يصير واسطة للقطع بثبوته كالتغير لاثبات حدوث العالم فقولنا الظن حجة او البينة
حجة او فتوى المفتي حجة يراد به كون هذه الامور اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها
فيقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه وكذلك قولنا هذا الفعل
مما افتى المفتي بتحريمه او قامت البينة على كونه محرما وكلما كان ذلك فهو حرام وهذا بخلاف
القطع فانه اذا قطع بخمرية شيء فيقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال ان

فالكلام يقع في مقاصد ثلثة الاول في القطع والثاني في الظن والثالث في الشك المقصد الاول

هذا

هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية حكمه كذا لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لا لما علم
انه خمر والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول لان الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب
فلا يطلق على نفس القطع هذا كله بالنسبة الى متعلق القطع بالمطلوب فلا يطلق على
وهو الامر المقطوع به واما بالنسبة الى حكم آخر فيجوز ان يكون القطع مأخوذا في موضوعه
فيقال ان الشيء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا وح فالعلم يكون وسطا
لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا
على نفس الخمر وبالجملة فالقطع قد يكون طريقا للحكم وقد يكون مأخوذا في موضوع
الحكم ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع
به واسباب القطع وازمانه اذ المفروض كونه طريقا الى متعلقه فيترتب عليه احكام
متعلقه ولا يجوز ان ينهى الشارع عن العمل به لانه مستلزم للتناقض
فاذا قطع كون مايع بولا من اي سبب كان فلا يجوز للشارع ان يحكم بعدم
نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه لان المفروض انه بمجرد القطع يحصل له صغرى
وكبرى اعني قوله هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع مناقض له
الا اذا فرض عدم كون النجاسة وحرمة الاجتناب من احكام نفس البول بل من
احكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب او الشخص او غيرهما فيخرج عن كونه
طريقا ويكون مأخوذا في الموضوع وحكمه انه يتبع في اعتباره مطلقا او على وجه
خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي اخذ العلم في موضوعه فقد يدل على ثبوت
الحكم لشيء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف
كما في حكم العقل بحسن اتيان ما قطع العبد بكونه مطلوبا لمولاه وقبح ما يقطع

وكل بول

حكم الشارع بانه لا يجب الاجتناب عنه

بكونه مبغوضا فان مدخلية القطع بكونه مطلوبا او مبغوضا في صيرورة
الفعل حسنا او قبيحا عند العقل لا يختص ببعض افراده وكما في حكم الشرع بحرمة ما علم
انه خمر او نجاسته بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعيتين انما تعرضان مواردهما بشرط
العلم لا في نفس الامر كما هو قول بعض وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط
حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع
الى الغير في الحكم الشرعي اذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل والجفر
فان القطع الحاصل من هذه وان وجب على القاطع الاخذ به في نفسه الا انه لا يجوز للغير
تقليده في ذلك وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الامامي من الطرق الاجتهادية
المتعارفة فانه لا يجوز للغير العمل بها وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل
المعلوم له من الحس لا من الحدس الى غير ذلك ثم من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع
قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه
الموضوعية فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه اعتباره على وجه الطريقية للموضوع
كالامثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول مقامه وان ظهر من دليل الحكم اعتبار
القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره
كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد ركعات الثنائية و
الثلاثية والاوليين فان غيره كالظن باحد الطرفين او اصالة عدم الزائد لا يقوم
مقامه الا بدليل خاص خارجي غير ادلة حجية مطلق الظن في الصلوة واصالة عدم الاكثر
ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استنادا الى البينة او اليد على قول وان جاز
تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما اجماعا لان العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام

علي

العمل

العمل على وجه الطريقية بخلاف مقام اداء الشهادة الا ان يثبت من الخارج ان كل ما يجوز العمل به
من الطرق الشرعية يجوز الاستناد الى اليد ومما ذكرنا يظهر انه لو نذر احد ان يتصدق كل
يوم بدرهم ما دام متيقنا بحيوة ولده فانه لا يجب التصدق عند الشك في الحيوة لاجل استصحاب
الحيوة بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحيوة فانه يكفي في الوجوب الاستصحاب ثم ان هذا الذي ذكرنا
من كون القطع مأخوذا تارة على وجه الطريقية واخرى على جهة الموضوعية جار في الظن
ايضا وان فارق العلم في كيفية الطريقية حيث ان العلم طريق بنفسه والظن المعتبر طريق
بجعل الشارع بمعنى كونه وسطا في ترتب احكام متعلقه كما اشرنا اليه سابقا لكن الظن
ايضا قد يؤخذ طريقا مجعولا الى متعلقه يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية وقد يؤخذ
موضوعا لحكم فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه لكن
الغالب فيه الاول ثم ينبغي التنبيه على امور الاول انه قد عرفت ان القاطع لا يحتاج في العمل
بقطعه الى ازيد من الادلة المثبتة لاحكام مقطوعه فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها
فيقطع بحرمة ذلك الشيء لكن الكلام في ان قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وان كان
مخالفا للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته او انه حجة عليه اذا صادف الواقع بمعنى انه لو شرب
الخمر الواقعي عالما عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلا لا انه يعاقب على شرب ما قطع بكونه
خمرا وان لم يكن خمرا في الواقع ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الاول كما يظهر من دعوى
جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت
فان تعبيرهم بظن الضيق لبيان ادنى فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق نعم حكي عن
النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان واستقرب العدم سيد مشايخنا في المفاتيح
وكذا لا خلاف بينهم ظاهرا في ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب

اليه في الشهادة كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد

بالنتيجة فاذا قطع بكون شيء خمرا وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة فيقطع

اتمام الصلوة فيه ولو بعد الكشف عدم الضرر فيه ويؤيد بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم
العقل بقبح التجري وتقديره دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان
قطع احدهما بكون مايع معين خمرا وقطع الآخر بكونه مايع آخر خمرا فشربا هما فاتفق مصادفة احدهما
للواقع ومخالفة الآخر فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف
قطعه الواقع دون الآخر او العكس لا سبيل الى الثاني والرابع والثالث مستلزم لاناطة
استحقاق العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف
لما يقتضيه العدل فيتعين الاول ويمكن الخدشة في الكل اما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل
والمسئلة عقلية خصوصا مع مخالفة غير واحد والمنقول منه ليس حجة في المقام واما بناء
العقلاء فلو سلم فانما هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة
الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله
فان المذمة على المنكشف لا الكاشف ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري فانه لكشف
ما تجرى به عن خبث الفاعل لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف
بكونه مبغوضا لان ممن الفعل ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه في مقام الطغيان
والمعصية فان هذا غير منكر في المقام الا انه لا يجدي في كون الفعل محرما شرعيا لان استحقاق
المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل ومن المعلوم ان الحكم العقلي
باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل لا بالفاعل واما ما ذكر
من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا دون من
لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن
الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب

بكون مايع آخر خمرا

كما عرفت من النهاية ويعرف من قواعد الشهيد قده

والحاصل ان الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعا مبغوضا للمولى

لامر لا يرجع الى الاختيار قبيح غير معلوم كما يشهد به الاخبار الواردة في ان من سن سنة
حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها
فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحديهما وقلة العامل
بما سنه الآخر فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول او عقابه اعظم وقد اشتهر ان للمصيب
اجرين وللمخطي اجرا واحدا والاخبار في امثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر
فالظاهر ان العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل
وخبث سريرته مع المولى لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية وربما
يؤيد ذلك انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع وبين من
لم يصادف الا ان يقال ان ذلك انما هو في المبغوضات العقلائية من حيث ان زيادة
العقاب من المولى وتأكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل
التشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى فتامل هذا وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل في
صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان يعتقد
تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا
او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري
عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر
واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا
عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب
قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتل الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف
العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري

تتمة

بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث تحقق عند المتجرى لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجرى على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات وان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجرى انتهى كلامه رفع مقامه اقول يرد عليه اولا منع ما ذكره من عدم كون قبح التجرى ذاتيا لان التجرى على المولى قبيح ذاتا كالظلم بل هو قسم من الظلم فيمتنع عروض الصفة المحسنة له وفي مقابله الانقياد لله سبحانه وتعالى فانه يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة وثانيا لو سلم انه لا امتناع في ان يعرض له جهة محسنة لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة وليس مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح الا بعد ملاحظة ما يتحقق في ضمنه وبعبارة اخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضيا له كالكذب وليس من قبيل الافعال التى لا يدرك العقل بملاحظتها في انفسها حسنها ولا قبحها وح فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي ومن المعلوم ان ترك قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال الذى ذكره كفعله ليس من الامور التى يتصف بحسن او قبح للجهل بكونه قتل مؤمن ولذا اعترف في كلامه بانه لو قتله كان معذورا فاذا لم يكن هذا الفعل الذى تحقق التجرى في ضمنه مما يتصف بحسن او قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضى القبح كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضى الحسن لو فرض امره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره فانه لا اشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه

فى الواقع

فى الواقع قتل مؤمن ودعوى ان الفعل الذى يتحقق به التجرى وان لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكن لا يمتنع ان يؤثر في قبح ما يقتضى القبح بان يرفعه الا ان نقول بعدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم وهو محل نظر بل منع وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلى السابق في قبح التجرى مدفوعة مضافا الى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلى كما لا يخفى على المتامل بان العقل مستقل بقبح التجرى في المثال المذكور ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بان ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يصرفهما الى المصلحة اذا جهل الفاعل بذلك ثم انه يرد على هذا القائل ثم لا وجه للتداخل ان اريد وحدة العقاب كما ان التجرى اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام اذ مع كون التجرى عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب فلا وجه للتداخل ان اريد وحدة العقاب فانه ترجيح بلا مرجح وان اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجرى فهذا ليس تداخلا لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه احدهما والتحقيق انه لا فرق في قبح التجرى بين موارده وان المتجرى لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته بذلك واما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى في ضمنه ففيه اشكال كما اعترف به الشهيد قدس سره فيما يأتي من كلامه نعم لو كان التجرى على المعصية بالقصد الى المعصية فالمصرح به في الاخبار الكثيرة العفو عنه وان كان يظهر من اخبار اخر العقاب على القصد ايضا مثل قوله صلوات الله عليه انما يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل خلود اهل النار في النار وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر

لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يصرفهما الى المصلحة اذا جهل الفاعل بذلك ثم انه كر هذا القائل

ثم لا وجه للتداخل ان اريد وحدة العقاب

بسيفهما

والماشى لسعاية مؤمن وفحوى ما دل على ان الرضا بفعل كالفعل مثل قوله عليه السلام الراضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم وما ورد في تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين من ان نسبة القتل الى المخاطبين مع تاخرهم عن القاتلين بكثير لرضاهم بفعلهم ويؤيده قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم ويمكن حمل الاخبار الاول على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار الاخيرة على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره او يحمل الاول على من اكتفى بمجرد القصد والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم حيث عممه بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام ولعله لتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية وقد علم مما ذكرنا ان التجرى على اقسام احدها مجرد القصد الى المعصية والثانى القصد مع الاشتغال بمقدماته والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية والرابع التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به والخامس التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام والكل مشترك في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وسوء سريرته وانما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجرى وعليك بالتامل في كل من الاقسام قال الشهيد قدس سره في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تاثير هذه النية نظر من انها لما لم يصادف المعصية صارت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصى وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح تشبيها بشرب المسكر فعل حراما ولعله

والسادس التلبس رجاء ان لا يكون معصية وخوف ان يكون معصية ويشترط في صدق التجرى في الثلثة الاخيرة عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة الوجوبية او التحريمية والا لم يتحقق احتمال المعصية وان تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعى كما في موارد اصالة البراءة واستصحابها ثم ان الاقسام الستة

ليس

ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح ويتصور محل النظر في صور منها لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان انها زوجته او امته ومنها لو وطئ زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرة ومنها لو هجم على طعام بيد غيره فاكله فتبين انه ملكه ومنها لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه ومنها ما اذا قتل نفسا بظن انها معصومة فبانت مهدورة وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطى ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصى ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب انتهى الثانى انك قد عرفت انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين اسباب العلم وينسب الى غير واحد من اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون الى شئ منها فان ارادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف ولو امكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل وان ارادوا عدم جواز الركون اليها قبل حصول القطع ~~بعد حصول القطع~~ ذلك في مقام الاعتبار من حيث الكشف الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها فلو سلم ذلك واغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الادلة الشرعية فله وجه وح فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعى لم يعذر في ذلك لتقصيره في مقدمات التحصيل الا ان الشان في ثبوت كثرة الخطأ ازيد مما يقع في فهم المطالب من الادلة الشرعية وقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الاسترابادى في فوائده المدنية قال في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية بالسماع عن

عدو

عن الصادقين عليهم السلام قال الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها
بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس
ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه خلاف
بين العلماء والخطا في نتائج الافكار والسبب في ذلك ان الخطا في الفكر اما من جهة الصورة
او من جهة المادة والخطا من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور
الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطا من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم
لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس ومن
هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية
الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات
بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه والمسائل
الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة
من الخطا من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة
مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك
ثم استظهر ببعض الوجوه تاييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين
العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة
بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلنا انما نشأ ذلك من ضم مقدمة
عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من انه
ليس في المنطق قانون يعصم من الخطا في مادة الفكر ان المشائيين ادعوا البداهة
في ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين آخرين وعلى هذه

المقدمة

المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص
الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه
من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطا
وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه انتهى كلامه والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات
العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الاحساس وقد تحقق ما ذكره
اذا لم يتوافق عليه العقول غير واحد ممن تاخر عنه منهم السيد المحدث الجزائري قدس سره
في اوائل شرح التهذيب على ما حكي عنه قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله وتحقيق المقام
يقتضي ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل من الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى له حكم
في مسألة من المسائل قلت اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات
فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارض هو والنقل فلا شك
عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتنى عليه
مسائل كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة اقول لا يحضرني شرح التهذيب حتى الاحظ
ما فرع على ذلك فليت شعري اذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع
او الظن من الدليل النقلي على خلافه وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي كيف يجوز حكم
العقل بخلافه على وجه القطع وممن وافقهما على ذلك شيخنا المحدث البحراني في مقدمات الحدائق
حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه الا انه صرح بحجية العقل الفطري
الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية
من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم ع لقصور العقل المذكور عن الاطلاع
عليها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق

بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به فان عارضه
دليل عقلي آخر فان تايد احدهما بنقلي كان الترجيح له والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان
تايد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات
والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي
بقول مطلق اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطري الخالي من شوائب الاوهام الذي هو حجة من الملك
العلام وان شذ وجوده في الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال انتهى ولا ادري
كيف جعل الدليل النقلي في الاحكام النظرية مقدما على ما هو في البداهة من قبيل الواحد نصف
الاثنين مع ان ضروريات الدين والمذهب لم يزد في البداهة على ذلك والعجب مما ذكره في
الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعي واي دليل على الترجيح
المذكور واعجب من ذلك الاستشكال في تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الاوهام
على الدليل النقلي مع ان العلم بوجود الصانع جل ذكره اما ان حصل من هذا العقل الفطري او
مما دونه من العقليات البديهية بل النظريات المنتهية الى البداهة والذي يقتضيه
النظر وفاقا لاكثر اهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز ان يعارضه دليل
نقلي وان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تاويله ان لم يمكن طرحه وكلما حصل القطع من دليل
نقلي مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زمانا فلا يجوز ان يحصل
القطع على خلافه من دليل عقلي مثل تخلف الاثر عن المؤثر ولو حصل منه صورة برهان
كانت شبهة في مقابلة البداهة لكن هذا لا يتاتى في العقل البديهي من قبيل الواحد نصف
الاثنين ولا في الفطري الخالي عن شوائب الاوهام فلا بد في مواردها من التزام
عدم حصول القطع من النقل على خلافه لان الادلة القطعية النظرية في النقليات

مضبوطة

مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي او الفطري
فان قلت لعل نظر هؤلاء الى ما استفاد من الاخبار مثل قولهم عليهم السلام حرام
عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا وقولهم لو ان رجلا قام ليله وصام
نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون اعماله
بدلالته ما كان له على الله ثواب وقولهم من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا
وكذا الى غير ذلك من ان الواجب علينا هو امتثال احكام الله تعالى التي بلغها حججه (احكام ظ)
عليهم السلام فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون
من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه فان معنى سكوته عنه عدم امره اولياءه بتبليغه
وح فالحكم المستكشف بغير واسطة الحجة ع ليس في نظر الشارع وان كان مطابقا للواقع (يبلغ ظ)
كما يشهد به تصريح الامام ع بنفي الثواب على التصدق بجميع المال مع القطع بكونه
محبوبا ومرضيا عند الله ووجه الاستشكال في تقديم العقل الفطري السليم على
الدليل النقلي ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل وانه حجة باطنة وانه يعبد
به الرحمن ويكتسب به الجنان ونحوها مما يستفاد من كون العقل السليم ايضا حجة
من الحجج فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل كما
ان الشرع عقل من خارج ومما يشير الى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر
في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ما لفظه ان المعلوم هو انه يجب
فعل شيء او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة
نقل قول المعصوم ع او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما
من اي طريق كان انتهى موضع الحاجة قلت نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب (او لا ظ)

الطاعة حكم الله سبحانه كيف والعقل بعدما عرف ان الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني
وعلم وجوب اطاعة الله لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ ودعوى استفادة ذلك من الاخبار
ممنوعة فان المقصود من امثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بآرائهم في الاحكام الشرعية
بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالاقيسة والاستحسانات
والا فادراك العقل البديهي لحكم شرعي في غاية الندرة بل لا نعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام
به في هذه الاخبار الكثيرة وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول واما
نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل بدلالة ولي الله فلو ابقي على ظاهره دل على عدم
الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام مع اعترافه بانها حجة من حجج الملك
العلام فلا بد من حمله على التصدقات الغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين
لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب في تصدق المخالف على المخالف كما
في تصدقنا على فقراء الشيعة لاجل محبتهم لامير المؤمنين عليه السلام وبغضهم لاعدائه
او على ان المراد حبط ثواب التصدق من اجل عدم المعرفة لولي الله او على غير ذلك وثانيا
سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الاطاعة لكنا اذا علمنا اجمالا بان حكم الواقعة الفلانية
لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجة مضافا الى ما ورد من قوله ص معاشر الناس ما
من شيء يقربكم الى الجنة ويبعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم
عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم ادركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة
عقلية نجزم من ذلك بان ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة فيكون الاطاعة بواسطة
الحجة الا ان يدعى ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم
تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام

نظري

ولو بالواسطة

ولو بالواسطة فهو غير واجب الاطاعة وح فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر
عن الحجة لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار ومع تسليم ظهورها فهو ايضا
من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي ولذلك لا فائدة مهمة في هذه
المسألة اذ بعدما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته
فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا فكلما دل على خلاف ذلك فمؤول او
مطروح نعم الانصاف ان الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام
لينتقل منها الى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطاء كثيرا في نفس الامر وان لم
يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة بمضمون ان دين الله
لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد من دين الله من عقول الناس واوضح من ذلك
كله رواية ابان بن تغلب عن الصادق عليه السلام قال قلت رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة
كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت قطع اصبعين قال عشرون
قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا
فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق
فقلنا ان الذي جاء به قال عليه السلام مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة
تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انك اخذتني
بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وهي وان كانت ظاهرة في توبيخ ابان
على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه الا ان
مرجع الكل الى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الاحكام فهو توبيخ على المقدمات
المفضية الى مخالفة الواقع وقد اشرنا هنا وفي اول المسألة الى عدم جواز الخوض لاستكشاف

شيطان

او على تعجبه مما حكم الامام من جهة مخالفته للقياس

الاحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه
على طريق اللم لان انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام
التوقيفية فقد يصير منشأ لطرح الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها
بالحكم واوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول
الدين فانه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد وقد اشير الى ذلك عند النهي عن الخوض
في مسألة القضاء والقدر وعند نهي بعض اصحابهم صلوات الله عليهم عن المجادلة
في المسائل الكلامية لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ان الوجه في النهي عن الاخير عدم
الاطمينان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة فيصير مفحما عند المخالفين ويوجب
ذلك وهن المطالب الحقة في نظر اهل الخلاف الثالث قد اشتهر في السنة
المعاصرين ان قطع القطاع لا اعتبار به ولعل الاصل في ذلك ما صرح به
كاشف الغطاء قدس سره بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج
عن العادة في قطعه او ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه انتهى اقول اما اعتبار ظن
من خرج عن العادة في ظنه فلان ادلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة بالظن
الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت
تلك الاسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص فالحاصل من غيرها
يساوي الشك في الحكم واما قطع من خرج قطعه عن العادة فان اريد بعدم اعتباره
عدم اعتباره في الاحكام التي يكون القطع موضوعا لها كقبول شهادته وفتواه و
نحو ذلك فهو حق لان ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا
لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم وان اريد عدم اعتباره

في مقامات

في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقية الى الواقع فان اريد بذلك انه
حين قطعه كالشاك فلا شك في ان احكام الشاك وغير العالم لا تجري في حقه وكيف يحكم
القاطع بالتكليف بالرجوع الى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم والقاطع بانه
صلى ثلثا بالبناء على انه صلى اربعا ونحو ذلك وان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و
تنزيله الى الشك او تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه ولو بان يقال له ان الله سبحانه
لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفطنه لقطعه بان الله يريد الواقع منه ومن كل احد
فهو حق لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه
فيه من الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل الاموال
في الجملة واما فيما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع في القطاع كما
لا دليل عليه في غيره ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى لم يفرق ايضا بين القطاع وغيره وان اريد بذلك
انه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما اتى به على طبق قطعه فهو حق ايضا في الجملة لان المكلف ان
كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد فالماتي به المخالف للواقع
لا يجزي عن الواقع سواء القطاع وغيره وان كان للاعتقاد مدخل فيه كما في امر الشارع بالصلوة
الى ما يعتقد كونها قبلة فان قضية هذا كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه
الاعادة وان لم تجب على غيره ثم ان بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع
بعد تقييده بما اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا بانه
يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وان كان العقل ايضا قد يقطع بعدم المنع الا انه
اذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع وانت خبير بانه يكفي في فساد ذلك

عدم تمشي القطع لشيئي وعدم ترتيب آثاره ذلك الشيئ عليه مع فرض كون الآثار آثاراً له والعجب ان المعاصي مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة اوامري على ما تقطع به من قبل عقلك او تؤديه اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل اليك مني بطريق المشافهة او المراسلة وفساده يظهر مما سبق من اول المسئلة الى هنا الرابع ان المعلوم اجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث اثبات التكليف به وان الحكم المعلوم بالاجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ام هو كالمجهول رأساً واخرى في انه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي او الاجمالي المعتبر فهل يكفي في امتثاله بالموافقة الاجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي ام لا يكتفى به الا مع تعذر العلم التفصيلي فلا يجوز اكرام الشخصين احدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل ولا فعل الصلوتين في ثوبين مشتبهين مع امكان الصلوة في ثوب طاهر والكلام من الجهة الاولى يقع من جهتين لان اعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان الاولى حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسئلة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الاول التكلم في المرتبة الاولى ولنقدم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال فنقول مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الاطاعة ففي غاية الوضوح واما فيما يحتاج الى قصد الاطاعة فالظاهر ايضاً تحقق الاطاعة اذا قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون احدهما المأمور به ودعوى ان العلم بكون المأتي به مقرباً معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه ممنوعة اذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك ايضاً فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي باداء العبادة

العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط اذا توقف على تكرار العبادة بل ظاهر المحكي عن الحلي في مسئلة الصلوة في الثوبين عدم جواز التكرار للعبادة بل ظاهر المحكي عن الحلي في الصلوة في الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق او بجهة القبلة او في ثوب طاهر ان يتوضأ وضوئين يقطع بوقوع احدهما بالماء المطلق او يصلي الى جهتين يقطع بكون احدهما القبلة او في ثوبين يقطع بطهارة احدهما لكن الظاهر من صاحب المدارك قدس سره التأمل بل ترجيح الجواز في المسئلة الاخيرة ولعله متأمل في الكل اذ لا خصوصية للمسئلة الاخيرة واما اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما اذا اتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءاً فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي لكن لا يبعد ذهاب المشهور الى ذلك بل ظاهر كلام السيد الرضي في مسئلة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير اخيه السيد المرتضى له ثبوت الاجماع على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الاجمالي وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر فيقدم على العلم الاجمالي ام لا التحقيق ان يقال ان الظن المذكور ان كان مما لم يثبت اعتباره الا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتأخرين لاثبات حجية الظن المطلق فلا اشكال في جواز ترك تحصيله والاخذ بالاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار والعجب ممن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ثم يذهب الى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه ولابطال هذه الشبهة واثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر واما لو توقف الاحتياط على التكرار ففي جواز

المشهور م

الاخذ به وترك تحصيل الظن بتحصيل تعيين المكلف به او عدم الجواز وجهان من ان العمل بالظن المطلق لم يثبت الا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط فلم يدل عليه دليل ومن ان الظاهر ان تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق الى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء مع ان جواز العمل بالظن اجماعي فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً وبين تحصيل العلم بتحقق الاطاعة ولو اجمالاً الا مع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً على الاول في مقام الاطاعة بحكم العقل والعقلاء لكن بعد العلم بجواز الاول والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الاصحاب عن ذلك واطلاقهم اعتبار نية الوجه فالاحوط ترك ذلك وان لم يكن واجباً لان نية الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلم الا مع العلم بالوجه او الظن الخاص لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه الا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط واما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر ان تقديمه على الاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه فالاقوى جواز ترك تحصيل الظن والاخذ بالاحتياط ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد اذا اخذ بالاحتياط وترك التقليد الا انه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة وان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر ايضاً جواز التكرار بل اولويته على الاخذ بالظن الخاص لما تقدم من ان تحصيل الواقع بطريق العلم ولو اجمالاً اولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً وادلة الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لا تعين العمل بها في مقام الامتثال الا ان شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط

في ما تقديمه على الاحتياط

في الامتثال العلم الحاصل من الاوامر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي

في خلاف ذلك مضافاً الى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة فيما الاحتياط في جميع موارد ارادة التكرار بتحصيل الواقع اولاً بظن المعتبر من التقليد او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصة او المطلقة واتيان الواجب مع نية الوجه ثم الاتيان بالمحتمل الاخر بقصد القربة من جهة الاحتياط وتوهم ان هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما اتى به بقصد القربة فيكون قد اخل فيه بنية الوجوب مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه اذ لو اتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر وان شئت قلت ان نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط اجماعاً حتى من القائلين باعتبار نية الوجه لا انهم قطعوا باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً ولا اظن احداً يلتزم بذلك عدا السيد ابي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال على كون الامر للوجوب بانه احوط وسيأتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طي مقدمات دليل الانسداد واما المقام الاول وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي فقد عرفت ان الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى مسئلة البرائة والاحتياط والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي اقل مرتبته حرمة المخالفة القطعية فنقول ان للعلم الاجمالي صوراً كثيرة لان الاجمال الطارى اما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلاً كما لو شككنا ان حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلق بالظهر او الجمعة وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين او بذلك واما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه كما لو شك في ان هذا الموضوع المعلوم الكلي او الجزئي تعلق به الوجوب او الحرمة واما من جهة

قوله ره ان [illegible] ان قلنا اذا ثبت الاجماع بعدم سقوط ... لمطلق النيات ... المامور به الا بعد الاتيان ... فان الداعي الى حصول العبادة ... الاتيان ... نعم من اين ... غير انه ... بالامساك عليه ... الا بامتثال ... وقع ... لا يفيد ... الاحتياط دوام

الحكم والمتعلق جميعاً مثلاً ان قد علم ان حكماً من الوجوب والتحريم تعلق باحد هذين الموضوعين ثم الاشتباه في كل من الثلثة اما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر من الشارع كما في مثال الظهر والجمعة واما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني والاشتباه في هذا القسم اما في المكلف به كما في الشبهة المحصورة واما في المكلف وطرفا الشبهة في المكلف اما ان يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الخنثى واما ان يكونا احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المني في الثوب المشترك ولا بد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامرين احدهما انك قد عرفت في اول مسئلة اعتبار العلم ان اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقية وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع والكلام هنا في الاول اذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعاً فان دل على كون العلم التفصيلي داخلاً في الموضوع كما لو فرضنا ان الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب الا عما علم تفصيلاً نجاسته فلا اشكال في عدم اعتبار العلم بالنجاسة الثاني انه اذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرمت مخالفته لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلوته بالحدث او بواحد مردد بين الحدث والاستدبار او بين ترك ركن وفعل مبطل او بين فقد شرط من شرائط صلوة نفسه وفقد شرط من شرائط صلوة امامه بناء على اعتبار وجود شرائط الامام في علم المأموم الى غير ذلك وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك منها ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن

ص احدهما

مع احدهما دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان اطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ ره القائل بالتخيير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة او تدريجاً فانه قد يؤدي الى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم تفصيلاً ببطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلاً بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة ومنها حكم بعض بصحة ايتمام احد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر مع ان المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلوته من جهة حدثه او حدث امامه ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما وكذب الآخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعي الى غير ذلك ومنها حكمهم بانه لو كان لاحد درهم وللآخر درهمان فتلف احد الدراهم من عند الودعي ان لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكه الواقعي اليه ومنها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها لآخر فانه قد يؤدي ذلك الى اخذهم بالاجماع العين والقيمة عند واحد ويبيعهما بثمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض مثمنه مال المقر في الواقع ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مثمنه على وجه يقضي فيه بالتحالف كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً او جارية

هو التخيير

يلزم الثالث في قيمة العين بعد دفعها الى الاول فالتزام

فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمناً للعبد او الجارية وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري ومنها حكم بعضهم بانه لو قال احدهما بعتك الجارية بمائة وقال الآخر وهبتني اياها انهما يتحالفان وترد الجارية الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها الى الآخر الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع فلا بد في هذه الموارد من التزام احد امور على سبيل منع الخلو احدها كون العلم التفصيلي في كل من اطراف الشبهة موضوعاً للحكم بان يقال ان الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولاً فالمشتبهان طاهران في الواقع وكذا المانع للصلوة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص فالمأموم والامام متطهران في الواقع الثاني ان الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ واقعاً في حق الآخر بان يقال ان من كانت صلوته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه فللآخر ان يرتب عليها آثار الصحة الواقعية فيجوز له الايتمام وكذا من حل له اخذ الدار ممن وصل اليه نصفه اذا لم يعلم كذبه في الدعوى بان استند الى بينة او اقرار او اعتقاد من القرائن فانه يملك هذا النصف في الواقع وكذلك اذا اشترى النصف الآخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع وكذا الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم في مسئلة الصلح ومسئلتي التحالف الثالث ان يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة بما اذا لم يفض الى العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً كمسئلة اختلاف الامة على قولين وحمل اخذ المبيع في مسئلتي التحالف على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن وكون اخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية وعليك بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد باحد الامور المذكورة

او انفساخ المبيع بالتحالف من اصله او من حينه

فان

فان اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه اذا عرفت هذا فلنعد الى حكم مخالفة العلم الاجمالي فنقول مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين احدهما مخالفته من حيث الالتزام كالالتزام باباحة وطي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها به مع اتحاد زمان الوجوب والحرمة وكالالتزام باباحة موضوع كلي مردد امره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون احدهما المعين تعبدياً يعتبر فيه قصد الامتثال فان المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب والترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة الفعل الثاني مخالفته من حيث العمل كترك الامرين اللذين يعلم بوجوب احدهما وارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل وبعد ذلك فنقول اما المخالفة الغير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول اما في الشبهة الموضوعية فلان الاصل في الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع المكلف موضوع التكليف فيقال الاصل عدم تعلق الحلف بوطي هذه وعدم تعلق الحلف بترك وطيها فيخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب فيحكم بالاباحة لاجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة لا لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردد واما الشبهة الحكمية فلان الاصول الجارية فيها وان لم يخرج مجريها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية

المرأة المرددة

التكليفين

لنفس الحكم الواقعي كاصالة الاباحة مع العلم بالوجوب والحرمة فان الاصول في هذه منافية
لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً لا مخرجة عن موضوعه الا ان الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً
لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية والمفروض انه لا يلزم من اعمال
الاصول المخالفة عملية له ليتحقق المعصية والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة
و وجوب الالتزام بحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام بالاحكام
الفرعية انما يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام و
الاعتقاد من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً او نقلاً على وجوب الالتزام
بحكم الله الواقعي لا ان الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فهي كالاصول في الشبهة
الموضوعية مخرجة عن موضوع ذلك الحكم اعني وجوب الاخذ بحكم الله هذا ولكن التحقيق انه
لو ثبت هذا التكليف اعني وجوب الاخذ بحكم الله والالتزام مع قطع النظر عن العمل لم يجر الاصول
لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي اعني وجوب الالتزام بحكم الله و
هو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيجيء فيخرج عن المخالفة الغير العملية فالتحقيق
ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً الا من حيث كونها معصية دل العقل
على قبحها واستحقاق العقاب بها فاذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب شيء فلم يلتزم به
المكلف الا انه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل بنية القربة
فالاتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به فاذا كان هذا حال العلم
التفصيلي فاذا علم اجمالاً بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا اجراء الاصل في نفي الحكمين الذين
علم بكون احدهما حكم الشارع والمفروض ايضاً عدم مخالفتهما في العمل فلا معصية
ولا قبح بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي

حتى مع العلم بمخالفة احد الاصلين للواقع (margin)

لمجاريهما (margin)

ومخالفة (margin)

فملخص الكلام ان المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة الاحكام الفرعية انما هي في العمل و
لا عبرة بالالتزام وعدمه ويمكن ان يقرر دليل الجواز بوجه اخص وهو انه لو وجب الالتزام
فان كان باحدهما المعين فلا يلزم به احد لانه تكليف من غير بيان وان كان باحدهما المخير
فهذا لا يمكن ان يثبت بذلك الخطاب المعين المردد بين الامر والنهي فلا بد له من خطاب
اخر عقلي او نقلي والمفروض عدم ثبوته مع ان ذلك الخطاب حيث فرض كونه توصلياً
فالغرض منه وهو واحد من الفعل والترك حاصل بدونه فهو محال لانه طلب للحاصل الا
ان يلتزم بان الخطاب التخييري المدعى ثبوته ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونه بل المقصود
منه صدور واحد من الفعل او الترك مع الالتزام بالحكم لا على وجه عدم المبالاة والتقييد به
الحكم المعلوم اجمالاً من الشارع فافهم هذا ولكن الظاهر من جماعة من الاصحاب في مسئلة الاجماع
المركب اطلاق القول بالمنع عن الرجوع الى حكم علم عدم كونه حكم الامام في الواقع وعليه بنوا
عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الامام نعم صرح غير واحد من المعاصرين
في تلك المسئلة فيما اذا اقتضى الاصلان حكمين يعلم بمخالفة احدهما للواقع بجواز العمل
بكليهما وقاسه بعضهم على العمل بالاصلين المتنافيين في الموضوعات لكن القياس
~~في غير محله لما تقدم من ان الاصول في الموضوعات لكن القياس في غير محله لما تقدم من~~
ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف فان البناء على عدم تحريم المرأة
لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطيها فهي خارجة عن موضوع الحكم
بتحريم وطي من حلف على ترك وطيها وكذا الحكم بعدم وجوب وطيها لاجل البناء على عدم الحلف
على وطيها فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطي من حلف على وطيها وهذا بخلاف
الشبهة الحكمية فان الاصول فيها معارضة لنفس الحكم المعلوم بالاجمال وليس مخرجاً لمجراه

عن موضوعه حتى لا ينافيه بجعل الشارع لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد الا في الالزام من
منافات الاصول لنفس الحكم الواقعي ومعارضتها له لكون العمل بالاصول موجباً لطرح الحكم
~~الواقعي ومعارضتها له لكون العمل بالاصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام~~
فاذا فرض جواز ذلك لان العقل والنقل لم يدل الا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح
من حيث الالتزام مانعاً عن اجراء الاصول المتنافية في الواقع ولا يبعد حمل اطلاق
كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الامام في مسئلة الاجماع على طرحه من حيث العمل اذ هو
المسلم المعروف من طرح قول الحجة فراجع كلماتهم فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم
يكن مع احدهما دليل فان ظاهر الشيخ رحمه الله الحكم بالتخيير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض
طرحهما والرجوع الى الاصل ولا ريب ان في كليهما طرحاً للحكم الواقعي لان التخيير الواقعي
كالاصل فلا يبلغ كليهما طرحاً للحكم الواقعي حكم ثالث نعم ظاهرهم في مسئلة دوران
الامر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع الى الاباحة وان اختلفوا بين قائل
بالتخيير وقائل بتعيين الاخذ بالحرمة والانصاف انه لا يخلو عن قوة لان المخالفة العملية
الغير اللازمة هي المخالفة دفعة وفي واقعة واما المخالفة تدريجاً في واقعتين فهي لازمة
البتة والعقل يقبح المخالفة التدريجية اذا كان من قصد اليها ومن غير قصد بحكم الظاهري
عند كل واقعة لان ارتكاب ما هو مبغوض للمولى من قصد قبيح ولو كان في واقعتين اذا
لم يكن له عند كل واقعة ما هو بدل ظاهر للمعلوم اجمالاً في الواقعتين وح فيجب بحكم العقل
الالتزام بالفعل او الترك ويقبح عقابه لو اتفق مخالفة ما التزم للحكم الواقعي لان هذا
الالتزام غاية الامكان في الامتثال ولذلك التكليف المجهول فافهم واما المخالفة العملية فان
كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب

حتى مع العلم بمخالفة احد الاصلين للواقع تفصيلاً (margin)

الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس وكترك القصر والتمام في
موارد اشتباه الحكم لان ذلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب
عن النجس الموجود بين الانائين وكذا لو قال اكرم زيداً واشتبه بين شخصين فان ترك
اكرامهما معصية فان قلت اذا اجرينا اصالة الطهارة في كل من الانائين واخرجناهما
عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما بناء على طهارة كل منهما مخالفة
لقول الشارع اجتنب عن النجس قلت اصالة الطهارة في كل منهما مخالفة لقول
الشارع بالخصوص انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو واما الاناء النجس الموجود بينهما
فيهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقيناً فلا بد اما من اجتنابهما تحصيلاً للموافقة
القطعية واما ان يجتنب احدهما فراراً عن المخالفة القطعية على الاختلاف في المذكور في
محله هذا مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع المكلف به الثابت بالادلة
الاجتهادية لا معنى له الا رفع حكم ذلك الموضوع المكلف به الثابت فمرجع اصالة
الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس فافهم وان كانت
المخالفة لخطاب مردد بين خطابين كما اذا علمنا بنجاسة هذا المائع او بحرمة
هذه المرأة او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان او بوجوب الصلوة
عند ذكر النبي ص ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه احدها الجواز مطلقاً لان المردد
بين الخمر والاجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه
وكذا المردد بين الدعاء والصلوة فان الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات
التفصيلية ومخالفتها الثاني عدم الجواز مطلقاً لان مخالفة الشارع قبيحة عقلاً
مستحقة للذم عليها ولا يعذر فيها الا الجاهل بها الثالث الفرق بين الشبهة في الموضوع

مخالفة (margin)

والشبهة في الحكم فيجب نفي الاول دون الثاني لان المخالفة القطعية في الشبهات
الموضوعية فوق حد الاحصاء بخلاف الشبهات الحكمية كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع
الاجماع المركب وكان الوجه ما تقدم من ان الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها
عن موضوعات ادلة التكليف بخلاف الاصول في الشبهات الحكمية فانها منافية
لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا وقد عرفت ضعف ذلك وان مرجع الاخراج الموضوعي
الى رفع الحكم المترتب على ذلك فيكون الاصل في الموضوع في الحقيقة منافيا لنفس الدليل
الواقعي الا انه حاكم عليه لا معارض له فافهم الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه في
موضوعين واحدا بالنوع كوجوب احد الشيئين وبين اختلافه كوجوب شيء وحرمة
آخر والوجه في ذلك ان الخطابات في الواجبات الشرعية باسرها في حكم خطاب واحد
بفعل الكل فترك البعض معصية عرفا كما اذا قال المولى افعل كذا وكذا وكذا فانه بمنزلة
افعلها جميعا فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معينا او واحد غير معين عنده
نعم في وجوب الموافقة القطعية بالاتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على
ان مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة العلمية عنه او يكتفي باحدهما اخذا من المخالفة (اليقينية؟)
القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعد معصية عندهم وان لم يلتزموا
بلزوم الامتثال اليقيني لخطاب المجمل والاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني
ثم الاول ثم الثالث هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به واما الكلام في اشتباهه
من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فقد عرفت انه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي
مردد بين شخصين كاحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين الذكرين الواجدي
المني وقد يقع في الحكم الثابت للشخص من جهة تردده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد

بين الذكر

بين الذكر والانثى اما الكلام في الاول فمحصله ان مجرد تردد التكليف
بين شخصين لا يوجب على احدهما شيئا اذ العبرة في الاطاعة والمعصية بتعلق
الخطاب بالمكلف الخاص فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وان ورد
من الشارع انه يجب الغسل على كل جنب فان كلا منهما شاك في توجه هذا الخطاب
فلا يقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنبا بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه
اليه نعم لو اتفق لاحدهما او لثالث علم بتوجه خطاب اليه دخل في اشتباه متعلق التكليف
الذي تقدم حكمه باقسامه ولا بأس بالاشارة الى بعض فروع المسألة ليتضح انطباقها
على ما تقدم في العلم الاجمالي بالتكليف فمنها حمل احدهما الآخر وادخاله في
المسجد للطواف او لغيره بناء على تحريم ادخال الجنب او ادخال النجاسة الغير المتعدية
فان قلنا ان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة دخل في المخالفة المعلومة
تفصيلا وان تردد بين كونه من جهة الدخول او الادخال وان جعلناهما متغايرين
في الخارج كما في الذهن فان جعلنا الدخول والادخال راجعين الى عنوان محرم
واحد وهو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير كان من المخالفة المعلومة
للخطاب التفصيلي نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس وان جعلنا كلا منهما عنوانا
مستقلا دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذي عرفت فيه الوجوه الثلاثة
المتقدمة وكذا من جهة دخول المحمول واستيجاره للحامل حيث انه علم اجمالا بصدور
احد المحرمين اما دخول المسجد او استيجار جنب للدخول في المسجد الا ان يقال
بان الاستيجار تابع لحكم الاجير فاذا لم يكن في تكليفه محكوما بالجنابة وابيح له
الدخول في المسجد صح استيجار الغير له ومنها اقتداء الغير بهما في صلوة او

او صلوتين فان قلنا بان عدم جواز الاقتداء من احكام الجنابة الواقعية كان
الاقتداء بهما في صلوة واحدة موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلوة والاقتداء
بهما في صلوتين من قبيل الارتكاب للانائين والاقتداء باحدهما
في صلوة واحدة كارتكاب احد الانائين وان قلنا انه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة
الشخص في حكم نفسه صح الاقتداء في صلوة فضلا عن صلوتين لانهما طاهران
بالنسبة الى حكم الاقتداء والاقوى هو الاول لان الحدث مانع واقعي لا
علمي نعم لا اشكال في استيجارهما لكنس المسجد فضلا عن استيجار احدهما
لان صحة الاستيجار تابعة لاباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعية والمفروض
اباحته لهما وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميزا بين الاحكام المتعلقة
بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث
انه مانع ظاهري للشخص المتصف به واما الكلام في الخنثى فيقع تارة
في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية او مجهولها وحكمها
بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين وتارة في معاملة الغير معها
وحكم الكل يرجع الى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلق بالمكلف به اما معاملتها مع الغير
فمقتضى القاعدة احترازه عن غيره مطلقا للعلم الاجمالي بحرمة نظرها الى احد
الطائفتين فيجتنب عنهما مقدمة وقد يتوهم ان ذلك من باب الخطاب الاجمالي
لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس والخنثى شاك في دخوله
في احد الخطابين والتحقيق هو الاول لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن احدى
الطائفتين ومع العلم التفصيلي لا عبرة باجمال الخطاب كما تقدم في الدخول

والادخال

والادخال في المسجد لواجدي المني مع انه يمكن ارجاع الخطابين الى خطاب واحد
وهو تحريم نظر كل انسان الى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والانوثية عدا من
يحرم نكاحه ولكن يمكن ان يقال ان الكف عن النظر الى ما عدا المحارم مشقة عظيمة
فلا يجب الاحتياط فيه بل العسر فيه اوضح من الشبهة الغير المحصورة او يقال ان رجوع
الخطابين الى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية لا في وجوب الموافقة
القطعية فافهم وهكذا حكم لباس الخنثى حيث انه يعلم اجمالا بحرمة واحد من مختصات
الرجال كالمنطقة والعمامة او مختصات النساء عليه فيجتنب عنهما واما حكم ستارته
في الصلوة فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه واما حكم الجهر والاخفات فان قلنا بكون
الاخفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بهما وان قلنا انه عزيمة
لها فالتخيير ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلوة في حقها وقد يقال بالتخيير
مطلقا من جهة ما ورد من ان الجاهل في الجهر والاخفات معذور وفيه مضافا
الى ان النص انما دل على معذورية الجاهل بالنسبة الى لزوم الاعادة لو خالف
الواقع واين هذا من تخيير الجاهل من اول الامر بينهما بل الجاهل بالجهر او الخفت
مترددا [illegible] صلوته اذ يجب عليه الرجوع الى العلم او العالم ان الظاهر
من الجهل في الاخبار غير هذا ولما تخيير قاضي الفريضة ~~المنسية عن الخنثى في~~
ثلاثية فانما هو بعد ورود النص بالاكتفاء بالثلاث فلا دلالة فيه على
تخيير الجاهل بالموضوع واما معاملة الغير معها مطلقا فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل
والمرأة اليها لكونها شبهة في الموضوع والاصل الاباحة وفيه ان عموم وجوب
الغض على المؤمنات الا عن نسائهن او الرجال المذكورين في الاية يدل على وجوب

الجهل؟
المنسية من الخمس في ثلاثية ورباعية وثنائية؟؟
المتلازم لاشتمالها الجهر والاخفات بالنسبة اليه؟؟

الغض عن الخنثى ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو في غير النكاح واما التناكح فيحرم
بينه وبين غيره قطعا فلا يجوز له تزويج امراة لاصالة عدم ذكوريته ولا
ان يزوج برجل لاصالة عدم كونه امراة هذا تمام الكلام في اعتبار العلم واما
الكلام في الظن فيقع في مقامين احدهما في امكان التعبد به عقلا والثاني
في وقوعه عقلا او شرعا اما الاول فاعلم ان المعروف هو امكانه ويظهر من الدليل
المحكي عن ابن قبة في استحالة العمل بخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فانه
استدل على مذهبه بوجهين الاول انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار
عن النبي ص لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اجماعا الثاني
ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن من ان يكون ما اخبر بحليته
حراما وبالعكس وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن واستدل المشهور
على الامكان بانا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال وفي هذا التقريب
نظر اذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقول بجميع
الجهات المحسنة والمقبحة وعلمها بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى
ان يقرر هكذا انا لا نجد في عقولنا بعد التامل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق
يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان والجواب عن دليله الاول ان الاجماع انما
قام على عدم الوقوع لا على الامتناع مع ان الاجماع على عدم الجواز انما هو فيما
اذا بنى تاسيس الشريعة اصولا وفروعا على العمل بخبر الواحد عن الله
سبحانه لا مثل ما نحن فيه مما ثبت اصل الدين وجميع فروعه بالادلة القطعية
لكن عرض اختفاؤها من جهة اخفاء الظالمين الحق واما دليله الثاني

فقد

[حاشية: بل في مطلق الامارات الغير العلمية وان لم يفد الظن]

فقد اجيب عنه تارة بالنقض بالامور الكثيرة الغير المفيدة للعلم كالفتوى و
البينة واليد بل القطع ايضا لانه قد يكون جهلا مركبا واخرى بالحل بانه ان اريد
تحريم الحلال الظاهري او عكسه فلا نم لزومه وان اريد تحريم الحلال الواقعي ظاهرا
فلا نسلم امتناعه والاولى ان يق انه ان اراد امتناع العمل بالخبر في المسئلة التي انسد
فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلا عن امتناعه اذ مع فرض عدم
التمكن من الوصول الى الواقع اما ان يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة واما ان لا يكون
له فيها حكم كالبهائم والمجانين فعلى الاول فلا مناص عن ارجاعه الى ما لا يفيد العلم
من الاصول والامارات الظنية التي منها الخبر الواحد وعلى الثاني يلزم ترخيص
فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي وقد فر المستدل منهما فان التزم ان مع عدم
التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم لان الواجب والحرام ما علم بطلب فعله او تركه
قلنا فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام او عكسه وكيف كان فلا نظن بالمستدل
ارادة الامتناع في هذا الفرض بل الظاهر انه يدعي الانفتاح لانه اسبق من السيد
واتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم ومما ذكرنا ظهر انه لا مجال للنقض عليه
بمثل الفتوى لان المفروض انسداد باب العلم على المستفتي وليس له شيء ابعد
من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال
منسد على القاطع وان اراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد
العمل بالخبر فنقول ان التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين احدهما ان يجب
العمل به لمجرد كونه طريقا الى الواقع وكاشفا ظنيا عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة
سوى الكشف عن الواقع كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض

[حاشية: اصلا]

[حاشية: كونه في الواقع جهلا مركبا فان باب هذا الاحتمال]

باصابة الواقع فان الامر بالعمل بالظن الخبري وغيره لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفا
ظنيا عن الواقع الثاني ان يجب العمل به لاجل انه يحدث فيه بسبب قيام تلك الامارة
مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الامارة للواقع
كان يحدث في صلوة الجمعة بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على
المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعا اما ايجاب العمل بالخبر على الوجه الاول
فهو وان كان في نفسه قبيحا لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام لكن
لا يمتنع ان يكون الخبر اغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الادلة القطعية التي
يستعملها المكلف للوصول الى الحرام والحلال الواقعيين او يكونا متساويين في
نظره من حيث الايصال الى الواقع الا ان يق ان هذا رجوع الى فرض انسداد باب العلم
والعجز عن الوصول الى الواقع اذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلا
مركبا كما تقدم سابقا واما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني فلا قبح فيه
اصلا كما لا يخفى قال في النهاية في هذا المقام ان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة
ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين
بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل
عندها مصلحة انتهى موضع الحاجة فان قلت ان هذا انما يوجب التصويب
لان المفروض على هذا ان في صلوة الجمعة التي اخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة
الواقعية فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها
وبعد الاخبار يضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة فلو ثبت مع هذا الوصف
تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه لان الشرط في ايجاب المفسدة له خلوها

عن المعارض

[حاشية: مع فرض انفتاح باب العلم]

[حاشية: فالاولى الاعتراض بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع]

عن المعارض بمعارضة المصلحة الراجحة فيكون اطلاق الحرام الواقعي ح بمعنى انه حرام لولا الاخبار
لا انه حرام بالفعل ومبغوض واقعا فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع
ليس الا المحبوبية والوجوب لا يصح اطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة
الراجحة عليه ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب عن المصلحة
الراجحة والتصويب وان لم ينحصر في هذا المعنى الا ان الظ بطلانه ايضا كما اعترف
به العلامة في النهاية في مسئلة التصويب واجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه
عن قول العلامة بان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم قلت لو سلم كون هذا تصويبا
مجمعا على بطلانه كان الجواب عن ابن قبة من جهة انه امر ممكن غير مستحيل وان لم يكن
واقعا لاجماع او غيره وهذا المقدار يكفي في رده وحيث انجر الكلام الى التعبد
بالامارات الغير العلمية فنقول في توضيح هذا المرام وان كان خارجا عن محل الكلام
ان ذلك يتصور على وجهين الاول ان يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع
فلا يلاحظ في جعلها الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذه الطريق وراء
مصلحة الواقع كما لو امر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الاعراب
عن الطريق غير ملاحظ في ذلك الا كون قول الاعراب موصلا الى الواقع دائما او
غالبا والامر في هذا القسم ليس الا للارشاد الثاني ان يكون ذلك لمدخلية سلوك
الامارة في مصلحة العمل وان خالف الواقع فالغرض ادراك مصلحة سلوك هذا الطريق
التي هي مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منه اما القسم الاول فالوجه فيه لا يخلو عن امور
احدها كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقة هذه الامارات للواقع وان
لم يعلم بذلك المكلف الثاني كونها في نظر الشارع غالب المطابقة الثالث

[حاشية: واعتمد النظر بما يجيئ من عدم كون ذلك تصويبا]

[حاشية: ان ح التعبد بها]

[حاشية: او دائما]

كونها في نظره اغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع لكون اكثر هاني نظر
الشارع جهلا مركبا والوجه الاول والثالث يوجبان الامر بسلوك الامارة ولو مع تمكن
المكلف من الاسباب المفيدة للقطع والثاني لا يصح الا مع تعذر باب العلم لان تفويت
الواقع على المكلف ولو في النادر قبيح واما القسم الثاني فهو على وجوه احدها
ان يكون الحكم مطلقا تابعا للامارة بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر
عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم فيكون الاحكام الواقعية مختصة
في الواقع بالعالمين بها والجاهل لا حكم له او محكوم بما يعلم الله ان الامارة تؤدي اليه وهذا
تصويب باطل عند اهل الصواب من المخطئة وقد تواتر بوجود الحكم المشترك
بين العالم والجاهل الاخبار والاثار الثاني ان يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه
الامارة بمعنى ان لله في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة
على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعا عن فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة
سلوك هذه الامارة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان
بخلافه وشأني في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه وهذا
ايضا كالاول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لان الصفة المزاحمة بصفة
اخرى لا تصير منشأ لحكم فلا يقال للكذب النافع انه قبيح واقعا والفرق بينه وبين الوجه
الاول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت حكم واقعي للظان بخلافه ان العامل بالامارة المطابقة
حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم نعم كان ظنه مانعا عن المانع وهو الظن
بخلاف الثالث الثالث ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تاثير في فعل المكلف الذي ظن وجوبه ولا يحدث
فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل وترتيب
الاثار

الاثار الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة فاوجبه الشارع ومعنى ايجاب
العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد عمل على طبقها اذ قد لا تتضمن
الامارة الزاما على المكلف فاذا تضمنت استحباب شيء او وجوبه تخييرا او اباحته وجب عليه
اذا اراد الفعل ان يوقعه على وجه الاستحباب او الاباحة كما لو قطع بها وتلك المصلحة الواقع
لا بد ان يكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل به مع التمكن
من العلم والا كان تفويتا لمصلحة الواقع وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبة فان قلت
ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه الى المصلحة في العمل بالامارة وترتيب احكام الواقع
على مؤداها وبين الوجه السابق الراجع الى كون قيام الامارة سببا لجعل مؤداها على المكلف
مثلا اذا فرضنا قيام الامارة على وجوب صلوة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر
فان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بها بترك صلوة الظهر فصلوة الظهر
في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي فهنا وجوب
واحد واقعا وظاهرا يتعلق بصلوة الجمعة وان لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الامر بالعمل
بتلك الامارة قبيحا لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من ادراكه بالعلم فالوجهان مشتركان
في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الامارة على وجوب صلوة الجمعة فيرجع الوجه الثالث
الى الوجه الثاني وهو كون الامارة سببا لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير وانحصار الحكم في المسئلة
في وجوب الثاني صلوة جمعة وهو التصويب الباطل قلت اما رجوع الوجه الثالث
الى الوجه الثاني فهو باطل لان مرجع جعل مدلول الامارة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني
الى ان صلوة الجمعة واجبة عليه واقعا كالعالم بوجوب صلوة الجمعة فاذا صلاها فقد فعل
الواجب الواقعي فاذا انكشف مخالفة الامارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا

الى موضوع اخر كما اذا صار المسافر بعد صلوة القصر حاضرا اذا قلنا بكفاية السفر في
اول الوقت لصحة القصر واقعا ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة وجوب ترتيب
احكام مؤداها فاذا ادت الى وجوب صلوة الجمعة واقعا وجب ترتيب احكام الوجوب
الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي فان كان في اول الوقت جاز الدخول فيها
بقصد الوجوب وجاز تاخيرها فاذا فعلها جاز له فعل النافلة وان حرمت في
وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر وان كان في اخر وقتها حرم تاخيرها
والاشتغال بغيرها لعدم وجوب الظهر عليه فعلا ورخصة في تركها ثم ان استمر
هذا الحكم الظاهري اعني الترخيص في ترك الظهر الى اخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري
بجواز تركها الى اخر وقتها مشتملا على مصلحة يتدارك بها ما فات لاجله من مصلحة الظهر
لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به وان لم يستمر
بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلوة الجمعة ووجب
العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الامر من اول الامر لان المفروض عدم حدوث الوجوب
في نفس الامر وانما عمل على طبقه ما دامت امارة الوجوب قائمة فاذا فقدت بالعلم بوجوب
الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم اعني وجوب الاتيان
بالظهر ونقض اثار وجوب صلوة الجمعة الا ما فات منها فقد تقدم ان مفسدة فواته
متداركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر
فقد تقدم ان حكم الشارع بالعمل بمؤدى الامارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء
الاخير لا بد ان يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر ثم ان قلنا ان القضاء فرع
صدق الفوت المتوقف على فوات الواجب من حيث ان فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه

لان الواجب

لان الواجب وان ترك الا ان مصلحته متداركة فلا يصدق على هذا الترك الفوت
وان قلنا انه متفرع على ترك الواجب وجب هنا لفرض العلم بترك صلوة
الظهر مع وجوبها عليه واقعا ولاجل ما ذكرنا في المقام لقول على تفريع مسئلة
التصويب والتخطئة لزوم الاعادة للصلوة بظن الطهارة وعدمه وان كان في تمثيله
لذلك بالموضوعات محل نظر فعلم من ذلك انه اذا ذكره من وجوب كون فعل الجمعة
متداركا مشتملا على مصلحة تتدارك مفسدة ترك الواجب ومعه يسقط عن الوجوب ممنوع
لان فعل الجمعة قد لا يستلزم الا ترك الظهر في بعض اجزاء وقته فالعمل على الامارة معناه
الاذن في الدخول فيها على قصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها
نعم يجب في الحكم بالاجزاء اشتماله على مصلحة يتدارك مفسدة فعل التطوع في وقت
الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية الماذون في تركها ظاهرا والا كان جواز التطوع في تلك الحال
حكما واقعيا لا ظاهريا واما قولك انه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط
الوجوب فممنوع ايضا اذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعي وان تدارك مفسدة
تركه مصلحة فعل الاخر كوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا وبالجملة
فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر بالعمل على الامارة القائمة
على الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمرو فكما ان الامر بالعمل في الموضوع لا يوجب
جعل نفس الموضوع وانما يوجب جعل احكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الامارة
قائمة عليه فاذا فقدت الامارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل
في المستقبل جميع احكام عدم ذلك الموضوع من اول الامر فكذلك حال الامر بالعمل على الامارة
القائمة على الحكم وحاصل الكلام ثبوت الفرق

الواضح بين جعل مؤدى الأمارة حكما واقعيا والحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الأمارة وبين الحكم
واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمارة كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق
الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمارة وأما قولك انه مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم
الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمارة الى التصويب الباطل
نظرا الى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي يكون في فوتها المفسدة ففيه منع كون
هذا تصويبا كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع فلا يعقل عندهم ايجاب العمل
بما جعل طريقا اليه والتعبد بترتيب آثاره في الظاهر بل التحقيق عد مثل هذا من
وجوه الرد على المصوبة وأما ما ذكر من ان الحكم الواقعي اذا كان مفسدة مخالفته متداركة
بمصلحة الفعل على طبق الأمارة فلو بقي في الواقع كان حكما بلا صفة والا ثبت انتفاء
الحكم في الواقع وبعبارة أخرى اذا فرضنا الشيء في الواقع واجبا وقامت امارة على تحريمه فان لم
يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمارة وان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين
المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي ففيه ان المراد بالحكم الواقعي الذي
يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الأمارة ويتعلق به العلم والظن وان لم يلزم
امتثاله فعلا في حق من قامت عنده امارة على خلافه الا انه يكفي في كونه حكمه الواقعي انه لا
يعذر فيه اذا كان عالما به او جاهلا مقصرا والرخصة في تركه عقلا كما في الجاهل القاصر
او شرعا كمن قامت عنده امارة معتبرة على خلافه ومما ذكرنا يظهر حال الأمارة على الموضوعات
الخارجية فانها من هذا القسم الثالث والحاصل من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره ابن قبة من استحالة
التعبد بخبر الواحد او بمطلق الأمارة الغير العلمية ممنوع على اطلاقه وانما يقبح اذا ورد
التعبد على بعض الوجوه كما تقدم تفصيل ذلك ثم انه ربما ينسب الى بعض ايجاب

التعبد

متعلق بالسفراء / وأمر السفراء بتبليغه

التعبد بخبر الواحد او مطلق الأمارة على الله تعالى بمعنى قبح تركه منه في مقابل قول ابن قبة فان
اريد به وجوب امضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف فحسن
وان اريد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد فممنوع اذ جعل الطريق بعد انسداد
باب العلم انما يجب عليه اذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن وان اراد حكم صورة
الانفتاح فان اراد وجوب التعبد العيني فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه قطعا وان اراد
وجوب التعبد به تخييرا فهو مما لا يدركه العقل اذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمارة
يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمارة اللهم الا ان يكون في تحصيل العلم حرج
يلزم في العقل رفع ايجابه بنصب امارة هي اقرب من غيرها الى الواقع او اصح في نظر الشارع
من غيره في مقام البدلية عن الواقع ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم
القبح فيه ولا في تركه فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقا او في الجملة وقبل
الخوض في ذلك لا بد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع
التعبد بغير العلم مطلقا او في الجملة فنقول التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل
محرم بالأدلة الأربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون دل على ان
ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء ومن السنة قوله في عداد القضاة
من اهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني في
بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا للعوام فضلا عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء
من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلا مع التقصير نعم قد
يتوهم متوهم ان الاحتياط من هذا القبيل وهو غلط واضح اذ فرق بين الالتزام بشيء
من قبل المولى على انه منه مع عدم العلم بانه منه وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه او رجاء كونه
منه

في المقام الثاني

منه وشتان ما بينهما فان العقل يستقل بقبح الأول وحسن الثاني والحاصل ان المحرم هو
العمل بغير العلم متعبدا به ومتدينا به واما العمل به من دون تعبد بمقتضاه فان كان لرجاء
ادراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر او لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه
كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة فان الاتيان بالفعل محرم وان لم يكن على وجه
التعبد بوجوبه والتدين به وبالجملة فالعمل بالظن اذا لم يصادف الاحتياط محرم اذا وقع
على وجه التعبد به والتدين سواء استلزم طرح الأصل او الدليل الموجود في مقابله
ام لا واذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم اذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة
المعلوم وجوب العمل بها هذا وقد يقرر الأصل هنا بوجوه اخر منها ان الأصل عدم الحجية
وعدم وقوع التعبد به وايجاب العمل به وفيه ان الأصل وان كان ذلك الا انه لا يترتب على
مقتضاه شيء فان حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة
الى احراز عدم ورود التعبد ليحتاج في ذلك الى الأصل ثم اثبات الحرمة والحاصل ان
اصالة عدم الحادث انما يحتاج اليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث واما الحكم
المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج الى احراز عدمه بحكم
الأصل وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ فانه لا يحتاج في
اجرائها الى اجراء اصالة عدم فراغ الذمة بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فافهم ومنها ان
الأصل هي اباحة العمل بالظن لأنها الأصل في الأشياء حكاه بعض عن السيد المحقق
الكاظمي وفيه على تقدير صدق النسبة اولا ان اباحة التعبد بالظن غير معقول
اذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا الى بدل غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد
بالأصل او الدليل الموجود هناك الذي يتعين الرجوع اليه لولا الظن فغاية

الأمر

فغاية الأمر وجوب التعبد به او بالظن تخييرا فلا معنى للاباحة التي هي الأصل في الأشياء وثانيا
مضافا الى ان اصالة الاباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه وقد عرفت استقلال
العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع ومنها ان الأمر في المقام
دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه التخيير او ترجيح جانب التحريم بناء على ان دفع المفسدة
اولى من جلب المنفعة وفيه منع الدوران لأن عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم
لما عرفت من اطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع
ومنها ان الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع الى الشك
في المكلف به وتردده بين التخيير والتعيين فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي
تحصيلا لليقين بالبراءة خلافا لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام وفيه اولا ان وجوب
تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدمة عقلية للعمل بها وامتثالها فالحاكم بوجوبه هو العقل ولا
معنى لتردد العقل في موضوع حكمه بل اما ان يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد
القطعي على ما هو التحقيق واما ان يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الاجمال في موضوع
الحكم العقلي لأن التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم
وسيجيء الاشارة الى هذا في رد من زعم ان نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة مع عد دليل
الانسداد دليلا عقليا وحكما يستقل به العقل واما ثانيا فلأن العمل بالظن في مورد
مخالفته للأصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ
بتلك الأصول حتى يعلم خلافها فلا حاجة في رده الى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة
الى قبح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن مثلا اذا فرضنا ان الاستصحاب يقتضي
الوجوب والظن حاصل بالحرمة فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم

نقض اليقين بغير اليقين فلا يحتاج الى تكلف ان التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ولا
نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي وانه في تحصيل
الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف فلا يجوز هذا اشبه شيء بالاكل من القفا

[المتيقن ؟]

فقد تبين مما ذكرنا ان ما ذكرنا في بيان الاصل هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه وحاصله ان
التعبد بالظن مع الشك في رضاء الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك وهو باطل
عقلا ونقلا والمجرد العمل على طبقه فهو محرم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظية او
العملية الدالة على وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان
للحرمة كما اذا عمل به ملتزما انه حكم الله وكان العمل مخالفا لمقتضى الاصول وقد يجتمع فيه جهة
واحدة كما اذا خالف الاصل ولم يلتزم بكونه حكم الله او التزم ولم يخالف مقتضى الاصول
~~وقد يجتمع فيه جهة واحدة كما اذا خالف الاصل الاصل ولم يلتزم بكونه حكم الله او التزم~~
~~ولم يخالف مقتضى الاصول~~ وقد لا يكون فيه عقاب اصلا كما اذا لم يلتزم بكونه حكم الله
ولم يخالف اصلا هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون
مؤداه حكم الله في حقه فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملا به فصح ان يقال ان العمل
بالظن والتعبد به حرام مطلقا وافق الاصول او خالفها غاية الامر انه اذا خالف الاصول
يستحق العقاب من جهتين من جهة الالتزام والتشريع ومن جهة طرح الاصل المأمور بالعمل
به حتى يعلم بخلافه وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين فمما اشير فيه الى الاولى قوله تعالى
قل الله اذن لكم ام على الله تفترون بالتقريب المتقدم وقوله رجل قضى بالحق وهو لا يعلم
ومما اشير فيه الى الثانية قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله من افتى الناس بغير علم
كان ما يفسده اكثر مما يصلحه ثم ان ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق من ان

[وحينئذ قد يستحق عليه الثواب كما اذا عمل به على وجه الاحتياط ؟]

[يعني ان اعتبار الاصول]

من ان اعتبار

من ان اعتبار الاصول لفظية كانت او عملية غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها
واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها فلقائل ان يمنع اصالة حرمة العمل
بالظن مطلقا لا على وجه الالتزام ولا على غيره اما مع عدم تيسر العلم في المسألة فلدوران
الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى الاصل الموجود في تلك المسألة
على خلاف الظن وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الاصل
لانه المفروض فغاية الامر التخيير بينهما او تقديم الظن لكونه اقرب الى الواقع فيتعين
بحكم العقل واما مع التمكن من العلم في المسألة فلان عدم جواز الاكتفاء فيها
بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع
علما اما اذا ادعي ان العقل لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظن وان الضرر الموهوم
لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن ثم انه ربما يستدل على اصالة
حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن وقد اطالوا الكلام في النقض والابرام
في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت لانه ان اريد الاستدلال بها على
حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت انه من ضروريات العقل فضلا
عن تطابق الادلة الثلثة النقلية عليه وان اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق
للظن وان لم يكن عن استناد اليه فان اريد حرمته اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به
فيكفي في ذلك الادلة الواقعية وان اريد حرمته اذا خالف الاصول مع عدم التمكن
من العلم فيكفي فيه ايضا ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان مجاريها صور
عدم العلم الشامل للظن وان اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد اليه
وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الاصول مع العجز

[كذلك ؟]

عن الواقع فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمته ايضا والظاهر ان
مضمون الآيات هو التعبد بالظن والتدين به وقد عرفت انه ضروري التحريم فلا مهم في
اطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها انما المهم الموضوع له هذه الرسالة بيان ما خرج او قيل بخروجه
عن هذا الاصل من الامور الغير العلمية التي اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب
العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع الى الظن مطلقا او في الجملة وهي امور منها الامارات المعمولة
في استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وهي على قسمين القسم الاول
ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادته خلاف ذلك كاصالة الحقيقة عند
احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والاطلاق ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة
عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة وكغلبة
استعمال المطلق في الفرد الشائع بناء على عدم وصوله الى حد الوضع وكالقرائن المقامية التي
يعتمدها العقلاء في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك وبالجملة الامور
المعتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو اراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف
مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عد ذلك منه قبيحا القسم الثاني
ما يعمل لتشخيص اوضاع الالفاظ وتشخيص مجازاتها من حقائقها وظواهرها عن خلافها
كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب الخالص وتعيين
ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة وان الشهرة في المجاز
المشهور هل يوجب احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة عن الظهور العرضي
المسبب عن الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف الى بعض افراده وبالجملة فالمطلوب في
هذا القسم ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى او غير ظاهر وفي القسم الاول ان الظاهر المفروغ

[حقايقها ؟]

عن كونه

عن كونه ظاهرا مرادا ولا والشك في الاول مسبب عن الاوضاع اللغوية والعرفية وفي الثاني
عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد
اما القسم الاول فاعتباره في الجملة مما لا اشكال فيه ولا خلاف لان المفروض كون تلك الامور
معتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومن المعلوم بديهة ان طريق
محاورة الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريقة
محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين
احدهما جواز العمل بظواهر الكتاب والثاني ان العمل بالظواهر مطلقا في حق غير
المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج الى اثبات انسداد باب العلم
في الاحكام الشرعية ام لا والخلاف الاول ناظر الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة
~~المطلب منه والثاني ناظر الى عدم تعارف الاعتماد على الظهور بغير من قصد~~
~~افهامه~~ واما كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها
التفهيم ما هو المتعارف عند اهل اللسان في الاستفادة فمما لا خلاف فيه ولا اشكال
اما الكلام في الخلاف الاول فيتحقق بانه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل
بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات
الله عليهم اجمعين واقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان احدهما
الاخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك مثل النبوي من فسر القرآن برأيه
فليتبوأ مقعده من النار وفي رواية اخرى من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ وفي نبوي ثالث
من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب وعن ابي عبد الله من فسر القرآن
برأيه فقد افترى على الله ان اصاب لم يؤجر وان اخطأ فهو ابعد من السماء وفي النبوي

[الثاني / مستقلا والخلاف الثاني ناظر الى منع كون المتعارف بين اهل اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطابات بواسطة اصالة عدم القرينة عند التخاطب فمرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى واما الكبرى اعني]

[فليتبوأ ؟]

[ثالث من فسر ؟]

[اخطأ فهو ؟]

العامي من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ وعن مولينا الرضا عليه السلام عن ابيه عن آبائه عن امير
المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله عز وجل قال في الحديث القدسي ما آمن بي من فسر
كلامي برأيه وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني وعن تفسير
العياشي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برأيه آية من كتاب
الله فقد كفر وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الائمة القائمين مقامه عليهم السلام ان تفسير
القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وقوله عليه السلام ليس شيء ابعد من عقول الرجال
من تفسير القرآن ان الآية يكون اولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف
الى وجوه وفي مرسلة شبيب بن انس عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لابي حنيفة انت فقيه اهل
العراق قال نعم قال فبأي شيء تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله قال يا ابا حنيفة
تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال يا ابا حنيفة لقد ادعيت
علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله وما ورثك الله من كتابه
حرفا وفي رواية زيد الشحام قال دخل قتادة على ابي جعفر عليه السلام فقال له انت فقيه اهل البصرة
فقال هكذا يزعمون فقال بلغني انك تفسر القرآن قال نعم الى ان قال يا قتادة ان كنت قد فسرت
القرآن من نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت
واهلكت ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به الى غير ذلك مما ادعى
في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر وحاصل هذا الوجه يرجع الى ان منع الشارع
من ذلك يكشف عن ان مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل
المحاورات والجواب عن الاستدلال بها انها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر
الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها

في الاخبار

[هامش: اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ما هو الا عند]
[هامش: تلقاء]

في الاخبار اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيرا فان احدا من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه
انه امره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربيا او فارسيا او غيرهما فعمل به وامتثله
لم يعد هذا التفسير كشف القناع ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيرا لكن الظاهر ان
المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع الى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها
اللغوية والعرفية وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرأي اما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان
ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر ويرشد اليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام قال في
حديث طويل وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم
يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة
الاوصياء عليهم السلام فيعرفونهم والحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية
من دون تأمل في الادلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية مثل الآيات الاخر
الدالة على خلاف هذا المعنى والاخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها
من منسوخها ومما يقرب هذا المعنى الثاني وان كان الاول اقرب عرفا ان في تلك الاخبار
المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله تعالى عن اهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به ومن المعلوم ضرورة
من مذهبنا تقديم نص الامام عليه السلام على ظاهر القرآن كما ان المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس
ويرشدك الى هذا ما تقدم في رد الامام عليه السلام على ابي حنيفة حيث انه يعمل بكتاب الله ومن المعلوم
انه انما كان يعمل بظواهره لا انه كان يأوله بالرأي اذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب
والسنة ويرشد الى هذا قول ابي عبد الله عليه السلام في ذم المخالفين انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض
واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه العام و
احتجوا باول الآية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح به الكلام والى ما يختمه

[هامش: تفسيرا اذ التفسير]
[هامش: المنهي]
[هامش: بالرأي]

[فوق السطر: ومصادره — واضلوا]
ولم يعرفوا موارده اذ لم يأخذوه من اهله فضلوا وبالجملة فالانصاف يقتضي عدم الحكم
بظهور الاخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الادلة خصوصا
الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت
على عدم جواز العمل باحاديث اهل البيت عليهم السلام ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير
المؤمنين عليه السلام ان امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه
وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام يكون له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن
وفي رواية ابن مسلم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة باكثر منها
مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيرهما
مما دل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة بل ومطلق
الاخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود والاخبار الواردة الدالة
قولا وفعلا وتقريرا على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله عليه السلام لما قال زرارة من اين علمت
ان المسح ببعض الرأس فقال لمكان الباء فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب
وقول الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وقوله عليه السلام لابنه اسمعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله
ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وقوله عليه السلام لمن اطال الجلوس في بيت
الخلاء لاستماع الغناء اعتذارا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع
والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا وقوله عليه السلام في تحليل العبد للمطلقة ثلاثا انه زوج
قال الله عز وجل حتى تنكح زوجا غيره وتقريره عليه السلام التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله عليه السلام في رواية عبد الاعلى في حكم

من عثر

[هامش: سليم بن]
[هامش: وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما]

من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل
عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فاحال عليه السلام معرفة حكم المسح على اصبعه
المغطى بالمرارة الى الكتاب موميا الى ان هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر
القرآن ولا يخفى ان استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة انما تدل على نفي وجوب
الحرج اعني المسح على نفس الاصبع فيدور الامر في بادي النظر بين سقوط المسح
رأسا وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح لا يدل على ما حكم به الامام
لكن يعلم عند التأمل ان الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط
دون اصل المسح فنفي الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الاصبع
المغطى فاذا احال الامام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم الى الكتاب فكيف يحتاج نفي
وجوب الغسل او الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة
او غير ذلك من الاحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن
الى التفسير بذلك عن اهل البيت عليهم السلام ومن ذلك ما ورد من ان المصلي اربعا في السفر ان
قرئت عليه آية القصر وجب عليه الاعادة والا فلا وفي بعض الروايات ان قرئت عليه
وفسرت له والظاهر ولو بحكم اصالة الاطلاق في باقي الروايات ان المراد من تفسيرها
له بيان ان المراد من قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا بيان الترخيص في اصل تشريع
القصر وكونه على التخفيف فلا ينافي تعيين القصر على المسافر وعدم صحة
الاتمام ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج الى التفسير بلا شبهة وقد ذكر زرارة
ومحمد بن مسلم للامام عليه السلام ان الله تعالى قال لا جناح ولم يقل فاجاب
بانه من قبيل قوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما

[هامش: مما لا يظهر الا للمتأمل المدقق نظرا الى ان الآية الشريفة]
[هامش: فهو بظاهره]
[هامش: دون]
[هامش: فيصير]
[هامش: ورود]
[هامش: مبنيا]
[هامش: افعلوا]

ايضا
وهذا ايضا يدل على تقرير الامام عليه السلام لهما في التعرض للاستفادة من الاحكام من الكتاب و
الدخل والتصرف في ظواهره ومن ذلك استشهاد الامام بآيات كثيرة مثل الاستشهاد
لحلية بعض النسوان بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وفي جواز طلاق العبد بقوله عبدا
مملوكا لا يقدر على شيء ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما الآية الى غير ذلك مما لا يحصى الثاني من وجهي المنع انا نعلم بطرو
التقييد والتخصيص والتجوز في اكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور
وفيه اولا النقض بظواهر السنة فانا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في اكثرها وثانيا ان هذا لا يوجب
السقوط وانما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر فان قلت العلم الاجمالي بوجود
مخالفات الظواهر لا يرتفع اثره وهو وجوب التوقف بالفحص ولذا لو تردد اللفظ
بين معنيين او علم اجمالا بمخالفة احد الظاهرين لظاهر الآخر كما في العامين من وجه
ونظيره وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص قلت هذه شبهة ربما تورد على من
استدل على وجوب الفحص عن المخصص في العمومات بثبوت العلم الاجمالي بوجود
المخصصات فان العلم الاجمالي اما ان يبقى اثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات
واما ان لا يبقى فان بقي فلا يرتفع بالفحص واما وجود مخالفات في الواقع زائدا على ما يظهر بعد
بالفحص فغير معلوم فح لا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص
ولا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالي واما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص
في الواقع ينفى بالاصل السالم عن العلم الاجمالي والحاصل ان المنصف لا يجد فرقا بين ظواهر
الكتاب والسنة قبل الفحص وبعده ثم انك قد عرفت ان العمدة في منع الاخباريين
من العمل بظواهر الكتاب هي الاخبار المانعة عن تفسير القرآن الا انه يظهر من كلام السيد

الصدر

عدم

النقض ح

وشبههما

والا لم ينفع الفحص وتندفع منه الشبهة بان المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بايدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص

في منع
الصدر شارح الوافية ان المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل والعمل
بظواهر الاخبار خرج بالدليل حيث قال بعد اثبات ان في القرآن محكمات وظواهر وانه مما لا يصح
انكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح
يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف
على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر تكون ظنية اذ مدار الافهام
على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة
باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول
احد انا استعمل العمومات وكثيرا ما اريد الخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احدا واريد
غيره ونحو ذلك فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل
لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها
العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه منه آيات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات الآية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي
بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى الناس عن التفسير
بالآراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان
فنقول مقتضى الاولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها
لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الاصل المذكور فنطالب بدليل
جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم للنص واما شموله للظاهر فلا لانا نقول
لا نقول [illegible] لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ

ما ذكر

بالحكم اجماعي لانا نمنع [illegible] اذ من المعلوم منه [illegible] المحكم

والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام المخصص والمطلق المقيد لو تقولا انا لو خلينا وانفسنا
لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك
في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير
القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير وايضا ذم الله تعالى من اتباع الظن
وكذا الرسول صلى الله عليه وآله واوصياؤه عليهم السلام ولم يستثنوا ظواهر القرآن الى ان قال واما الاخبار فقد
سبق ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا عاملين باخبار الآحاد من غير فحص عن مخصص او معارض
ناسخ او مقيد ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى اقول
وفيه مواقع للنظر سيما في جعل العمل بظواهر الاخبار من جهة قيام الاجماع العملي ولولاه
لتوقف في العمل بها ايضا فلا يخفى ان عمل الائمة عليهم السلام بظواهر الاخبار لم يكن لدليل شرعي
خاص وصل اليهم من ائمتهم وانما كان امرا مركوزا في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر
من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة سواء كان من الشارع ام غيره وهذا المعنى جار
في القرآن ايضا على تقدير كونه ملقى للافادة والاستفادة على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم
نعم الاصل الاولي هي حرمة العمل بالظن على ما عرفت مفصلا لكن الخارج منه هو
مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم القي الى غيره للافهام ثم ان ما ذكره
من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات
ممنوع اولا لان المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفا بل يصح سلبه عنه
فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع كما اعترف به في المقدمة الاولى من ان مقتضى
القاعدة وجوب العمل بالظواهر وثانيا بان احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في
الخروج عن الاصل الذي اعترف به ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف

به من اصالة

يستثنوا

اصحاب ح

وانما كان ح

تقدير ح

ليس خصوص ظواهر الاخبار [illegible] بل الخارج منه

به من اصالة حجية الظواهر لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا ان يعلم كونه مما
نهى الشارع عنه وبالجملة فالحق ما عرفت من انه لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر
الكتاب ولا بد للمانع من اثبات المنع ثم انك قد عرفت مما ذكرنا ان خلاف الاخباريين
في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات
الصادرة لافادة المطالب واستفادتها وانما يكون خلافهم في ان خطابات الكتاب
لم يقصد بها استفادة المراد من انفسها بل بضميمة تفسير اهل الذكر او انها ليست
بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه كما عرفت من كلام السيد المتقدم وينبغي
التنبيه على امور الاول انه ربما توهم بعض ان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى
اذ ليست آية متعلقة بالفروع او الاصول الا ورد في بيانها او في الحكم الموافق لها
خبر او اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل آيات الاصول والفروع بل
كلها مما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار
انتهى اقول ولعله قصر نظره الى الآيات الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل
ما ذكره والا فالاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة
او المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جدا مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع و
تجارة عن تراض واحل لكم ما وراء ذلكم وان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولولا نفر من كل
فرقة فاسئلوا اهل الذكر وعبدا مملوكا لا يقدر على شيء وما على المحسنين من سبيل
وغير ذلك مما لا يحصى بل وفي العبادات ايضا كثيرة مثل قوله تعالى انما المشركون
نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وآيتي التيمم والوضوء والغسل وهذه العمومات وان ورد فيها
اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ

انا لو خلينا ح

فلاحظ وتتبع الثالث انه اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض فلا يخلو اما ان نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا فيما كان الاختلاف في المادة واما ان لا نقول كما هو مذهب جماعة فعلى الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع الى غيرهما وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم والا فلا بد من التوقف في محل التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح او مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذ لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز بناء على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل بالعموم الزماني الثالث انه وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك مع انه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة مع انه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة امكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية التي امرنا بالرجوع فيها الى ظاهر الكتاب فافهم الرابع قد يتوهم ان وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره لان من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر الكتاب وفيه ان فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر مع ان ظواهر الآيات

الناهية

قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى حتى يطهرن ان القرائتين آيتان يعمل بهما ثم نزع عنه ذلك ما لا يخلو تقرير عن عيب

الناهية لو شملت المنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية انفسها الا ان يقال انها لا تشمل انفسها فتأمل وبازاء هذا التوهم توهم ان خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص بل من باب التخصص لان وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم الى العلم وفيه ما لا يخفى واما التفصيل الآخر فهو الذي يظهر من صاحب القوانين في اواخر حجية الكتاب وفي اول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية ام لا كالناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب كامثالنا بالنسبة الى اخبار الائمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة الينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة لنا الا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم ويمكن توجيه هذا التفصيل بان الظهور اللفظي ليس حجة الا من باب الظن النوعي وهو كون اللفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيدا للظن بالمراد فاذا كان مقصود المتكلم من الكلام افهام من يقصد افهامه فيجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع معه الملقى اليه في خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان اما لغفلة منه في الالتفات الى ما اكتنف به الكلام واما لغفلة من المتكلم في القاء الكلام على وجه يفي بالمراد ومعلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم او السامع احتمال مرجوح في نفسه مع انعقاد الاجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع امور العقلاء اقوالهم وافعالهم واما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة فاذا لم نجد في آية او رواية ما يكون صارفا عن ظاهرها احتملنا ان يكون المخاطب

باجماع

قد فهم المراد بقرينة قد خفيت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لاجل غفلة من المتكلم او منا اذ لا يجب على المتكلم الا نصب القرينة لمن يقصد افهامه مع ان عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض لكونه معصوما وليس اختفاء القرينة علينا مسببا عن غفلتنا عن شيء بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن القي اليه فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يرجحه حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها اذ لا يحكم العادة ولو ظنا بانها لو كانت لظفرنا بها اذ كثيرا من الامور قد اختفت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بان ما اختفى علينا من الاخبار والقرائن اكثر مما ظفرنا به مع انا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الامور العقلية او النقلية الكلية او الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستندا الى الكلام كما نبهنا عليه في اول المبحث وبالجملة فظواهر الالفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها اذا كان منشأ ذلك الاحتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به في جميع الامور دون ما اذا كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم تجر العادة القطعية او الظنية بانها لو كانت لوصلت الينا ومن هنا ظهر ان ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي والاقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات لا ينفع في ردها التفصيل الا ان يثبت كون اصالة عدم القرينة حجة من المنفصلة مرجوح لندرته مردودة بان من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص

الى اكثر العمومات

ما يوجب

غفلة المتكلم في كيفية الافادة او المخاطب في كيفية الاستفادة لان احتمال

الى اكثر العمومات والاطلاقات مع عدم وجوده في الكلام وليس الا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية ام كانت مقالية متصلة لكن عرضها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى او غير ذلك فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بانها لو كانت لوصلت الينا مع امكان ان يقال انه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص نعم الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب او المتكلم مما اطبق عليه العقلاء في جميع اقوالهم وافعالهم هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل ولكن الانصاف انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد افهامه ومن لم يقصد فان جميع ما دل من اجماع العلماء واهل اللسان على حجية الظاهر بالنسبة الى من قصد افهامه جار فيمن لم يقصد لان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من متكلم الى مخاطب يحكمون بارادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه فاذا وقع المكتوب الموجه من شخص الى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه الى المكتوب اليه فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في عدم الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى وهذا واضح لمن راجع الامثلة العرفية هذا حال اهل اللسان في الكلمات الواردة اليهم واما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع الى اصالة الحقيقة في الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان ذلك في الاحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع

اجماع

فقد الموصى اليه فان العلماء لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام
الموجه الى الموصى اليه المفقود وكذا في الاوقاف والاحكام كانتفى الاحكام الكلية كالاخبار
الصادرة عن الائمة عم مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير فانه لم يتأمل
احد من العلماء في استفادة الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجية
اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب ومن قصد افهامه ودعوى كون ذلك
منهم للبناء على كون الاخبار الصادرة عنهم عم من قبيل تأليف المصنفين واضح الفساد
مع انها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز فانه اولى بان يكون من هذا القبيل
فيرتفع ثمرة التفصيل المذكور لان المفصل معترف بان ظاهر الكلام
الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين حجة بالخصوص لا لدخوله في مطلق الظن وانما كلامه
في اعتبار ظهور الكلام الموجه الى مخاطب خاص بالنسبة الى غيره والحاصل ان القطع حاصل
لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بانهم يعملون بظواهر الاخبار من دون ابتناء
ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد بل يعمل بها من يدعي الانفتاح
وينكر العمل باخبار الاحاد مدعيا كون معظم الفقه معلوما بالاجماع والاخبار المتواترة
ويدل على ذلك ايضا سيرة اصحاب الائمة عم فانهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار
الواردة اليهم كما يعملون بظواهر الاقوال لا يفرقون بينهما الا بالفحص وعدمه كما
سيأتي والحاصل ان الفرق في حجية اصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب
وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء واصحاب الائمة عم هذا كله مع ان التوجيه
ان التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتنائه على الفرق بين اصالة عدم الغفلة
والخطاء في فهم المراد وبين مطلق اصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظاهر الكتاب

من الظنون المخصوصة وان قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم جريان اصالة
عدم الغفلة في حقهم مطلقا فما ذكره من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصة على
وان قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم جريان اصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقا
غير سديد لان الظن المخصوص ان كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظن عدم
الغفلة والخطاء فلا يجري في حق الغائبين وان قلنا بشمول الخطاب لهم وان كان هو
الحاصل من اصالة عدم القرينة فهو جار في الغائبين وان لم يشملهم الخطاب ومما يمكن
ان يستدل به ايضا زيادة على ما مر من اشتراك ادلة حجية الظواهر من اجماعي العلماء
واهل اللسان ما ورد في الاخبار المتواترة معنى من الامر بالرجوع الى الكتاب وعرض
الاخبار عليها فان هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها فيشترك غير المشافهين
ويتم المطلوب كما لا يخفى ومما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي ره بعد ما ذكر
من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة الينا بالخصوص بقوله فان قلت ان اخبار
الثقلين يدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص فاجاب عنه
بان رواية الثقلين ظاهرة في ذلك لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود
تفسيره عن الائمة عم صلوات الله عليهم كما يقوله الاخباريون وحجية ظاهر رواية
الثقلين بالنسبة الينا مصادرة اذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير
المشافهين بها وتوضيح النظر ان العمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الاخبار
المتواترة الآمرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب وهذه الاخبار تفيد القطع بعدم
ارادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الائمة صلوات الله
عليهم وليست ظاهرة في ذلك حتى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة

بل يمكن ان يقال ان خبر الثقلين ليس له ظهور الا في وجوب اطاعتهما وحرمة مخالفتهما
وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الاطاعة والمعصية فافهم ثم
ان لصاحب المعالم في هذا المقام كلاما يحتمل التفصيل المتقدم لا بأس بالاشارة
اليه قال في الدليل الرابع من ادلة حجية الخبر الواحد بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري
من الاحكام لفقد الاجماع والسنة المتواترة ووضوح كون اصل البراءة لا يفيد غير الظن
وكون الكتاب ظني الدلالة ما لفظه لا يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع
لا مظنون وذلك بضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو
يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص
فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب
كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر
انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان
يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في
مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات
المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع
بالحكم ويستوي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة
التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه
ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد
من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن انتهى كلامه

دفع مقامه ولا يخفى ان في كلامه قدس سره على اجماله واشتباه المراد منه
كما يظهر من حواشيه مواقع للنظر والتأمل ثم انك قد عرفت ان مناط الحجية والاعتبار
في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك
المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام فلا فرق بين افادته
الظن بالمراد وعدمها ولا بين وجود الظن المعتبر على خلافه وعدمه لان ما ذكرنا
من الحجة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة وما ربما يظهر من العلماء من التوقف
في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور او طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة
فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم او اطلاق بل من جهة مزاحمتها
للخبر من حيث الصدور بناء على ان ما دل من الدليل على حجية الخبر من حيث السند لا
يشمل المخالف للمشهور ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة
اذا عارضها الشهرة فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور انما هو اذا خالفت الشهرة نفس
الخبر لا عمومه او اطلاقه فلا يتأملون في عمومه اذا كانت الشهرة على التخصيص نعم ربما
يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم
تفد الظن او اذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها لكن الانصاف انه مخالف لطريقة
ارباب اللسان والعلماء في كل زمان ولذا عد بعض الاخباريين كالاصوليين استصحاب
حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع عليها وهذا وان لم يرجع الى الاستصحاب المصطلح الا بالتوجيه الا ان الغرض
من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة اجماعية وربما فصل بعض من
المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله الى ان الكلام ان كان مقرونا بحال او مقال يصلح

ان يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة وان كان الشك
في اصل وجود الصارف اذا كان هناك امر منفصل يصلح لكونه صارفاً فيعمل على اصالة الحقيقة
وهذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل في العمل باصالة الحقيقة عند الشك في الصارف
لان حجية الظهور اللفظي بل مرجعه الى تعيين الظهور العرفي وتميزه عن موارد
الاجمال فان اللفظ في القسم الاول يخرج عن الظهور الى الاجمال بشهادة العرف
ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده
والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء والامر والنهي الواردين في مظان الحظر
والايجاب بالتخيير ذلك مما احتف اللفظ بحال او مقال يصلح لكونه صارفاً ولم يتوقف
احد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصاً له بل ربما يعكسون الامر
فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام ولذا لو قال المولى اكرم
العلماء ثم ورد قول آخر من المولى انه لا تكرم زيداً واشترك زيد بين عالم وجاهل فلا
يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم فيحكمون بارادة
زيد الجاهل من النهي وبازاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف وهو ان احتمال
ارادة خلاف مقتضى اللفظ ان حصل من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة
وان حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة ومثل له بما اذا ورد في السنة
المتواترة عام وورد فيها ايضاً خطاب مجمل يوجب الاجمال في ذلك العام ولا يوجب
الظن بالواقع قال فلا دليل على لزوم العمل بالاصل تعبداً انتهى ولا يمكن دعوى
الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة تعبداً فان اكثر المحققين توقفوا فيما
اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح انتهى ووجه ضعفه يظهر مما ذكرنا

فان

فان التوقف في ظاهر خطاب لاجل احتمال خطاب آخر لكونه معارضاً مما لم يعهد
لم يعهد من احد من العلماء بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في احد الخطابين على المبين
في الخطاب الآخر واما قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح
فعلم فساده مما ذكرنا في التفصيل المتقدم من ان الكلام في الكشف بما يصلح ان
يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلم في ارادة خلاف الحقيقة لا يعين الظواهر بل من
المجملات وكذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفية كالعام المتعقب بالضمير و
شبهه مما تقدم واما القسم الثاني وهو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر
كتشخيص ان اللفظ المفرد الفلاني كلفظ الصعيد او صيغة افعل او المركب الفلاني
كالجملة الشرطية ظاهر [illegible] الوضع في المعنى الفلاني وان الامر الواقع عقيب
الحظر ظاهر بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر في مجرد رفع الحظر دون الالزام والظن الحاصل
هنا يرجع الى الظن بالوضع اللغوي او الانفهام العرفي والاوفق بالقواعد عدم حجية
الظن هنا لان هذا ظاهر فلا دليل عليه ووجوه ذكروها لاثبات جزئي من كونه من الظنون
الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في غالب موارده فان
الظاهر ان حكمه اعتبار اكثر الظنون الخاصة كاصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها
انسداد باب العلم في غالب موارده من العرفيات والشرعيات والمراد بالظن المطلق
ما ثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية وبالظن الخاص ما
ثبت اعتباره لا لاجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم وكيف كان
فاستدل على اعتبار قول اللغوي باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم
في استعلام اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام الاحتجاج ولم ينكر ذلك

هنا الان اثبات الحجيته هي حجية الظواهر واما حجية الظن

الاحكام الشرعية وان كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في

احد على احد وقد حكي عن السيد في بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك بل ظاهر
المحكي اتفاق المسلمين قال الفاضل السبزواري فيما حكي عنه في هذا المقام ما
هذا لفظه صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في
فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان انتهى وفيه ان
المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد
والعدالة ونحو ذلك لا مطلقا الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة ونحو
ذلك فيمن يرجع اليه من اهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم
على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها هذا مع انه لا يعرف
الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في
تشخيص الظواهر فالانصاف ان الرجوع الى اهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة
اما في مقامات يحصل العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد او ازيد له على وجه
يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من ارسال
جماعة لها ارسال المسلمات واما في مقامات يتسامح فيه لعدم التكليف الشرعي بتحصيل
العلم بالمعنى اللغوي كما اذا اريد تفسير خطبة او رواية لا يتعلق بتكليف شرعي
واما في مقام انسد فيه طريق العلم ولا بد من العمل فيعمل بالظن بالحكم المستند بقول اهل
اللغة ولا يتوهم ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم
لانسداد طريق الاستنباط في غالب الاحكام لاندفاع ذلك بان اكثر مواد اللغات
الا ما شذ وندر معلوم من العرف واللغة كما لا يخفى في الهيئات وقواعد العربية او التبادر
بضميمة اصالة عدم القرينة فانه قد يثبت به الوضع الاصلي الموجود في الحقائق كما في

صيغة

الشرعي؟

والمتبع؟

في صيغة افعل والجملة الشرطية وقد يثبت به الوضع بالمعنى الاعم الثابت في المجازات
المكتنفة بالقرائن المقامية كما يدعى ان الامر عقيب الحظر بنفسه مجرداً عن القرينة
يتبادر منه مجرد رفع الايجاب دون الالزام واحتمال كونه لاجل قرينة خاصة يدفع
بالاصل فيثبت به كونه لاجل القرينة العامة وهي الوقوع في مقام رفع الحظر فيثبت بذلك
ظهور ثانوي لصيغة افعل بواسطة القرينة الكلية وبالجملة فالحاجة الى قول اللغوي
الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة موارده لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لاجل الحاجة
نعم سيجيء ان كل من عمل بالظن في مطلق احكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن
بالحكم الناشئ من الظن بقول اللغوي لكنه لا يحتاج الى دعوى انسداد باب العلم
في اللغات بل العبرة بانسداد باب العلم في معظم الاحكام فانه يوجب الرجوع الى الظن
بالحكم الحاصل من الظن باللغة وان فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من
اللغات وسيتضح هذا زيادة على هذا ان شاء الله تعالى ومن جملة الظنون
الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص
نظراً الى انه من افراده فيشمله ادلته والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في
الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته فنقول ان الظاهر ان اكثر القائلين
باعتباره بالخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح
عالي السند لان مدعي الاجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الامام عليه السلام بلا واسطة ويدخل
الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام ويلحقه ما يلحقه من الاحكام والذي يقوى في النظر
هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع المنقول وتوضيح ذلك يحصل بتقديم
امرين الاول ان الادلة الخاصة التي اقاموها على حجية خبر العادل لا تدل الا على حجية الاخبار
عن الادلة

عن حس لان العمدة من تلك الأدلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء واصحاب الائمة
صلوات الله عليهم ومعلوم عدم شمولها الا للرواية المصطلحة وكذلك الاخبار الواردة
في العمل بالروايات اللهم الا ان يدعى ان المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن
الحكم الصادر عن المعصوم ولا يعتبر في ذلك حكاية الفاظ الامام ع ولذا يجوز النقل بالمعنى
فاذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام ع ولو بلفظ آخر والمفروض
ان حكاية الاجماع ايضا حكاية حكم صادر عن المعصوم ع بهذه العبارة التي هي معقد الاجماع
او بعبارة اخرى وجب العمل به لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه
اذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى او بعبارة غيرها كما عمل بفتاوى علي بن
بابويه قدس سره لتنزيل فتواه منزلة روايته بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن
الامام ع وسيجيء توضيح الحال ان شاء الله تعالى واما الآيات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة
هي آية النبأ وهي انما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون الفاسق والظاهر بقرينة
التفصيل بين العادل حين الاخبار والفاسق لا ارادة نفي احتمال تعمد الكذب هو عدم الاعتناء
باحتمال تعمده كذبه لا وجوب البناء على اصابته وعدم خطائه في حدسه لان الفسق
والعدالة حين الاخبار لا تصلح مناطا لتصويب الخبر وتخطئته بالنسبة الى الحدس وكذا احتمال
الوقوع في الندم من جهة الخطاء في الحدس امر مشترك بين العادل والفاسق فلا يصلح لتعليل
الفرق به فعلمنا من ذلك ان المقصود من الآية ارادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل
حين الاخبار دون الفاسق لان هذا هو الذي يصلح لاناطته بالفسق والعدالة حين
الاخبار ومنه تبين عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية اذا قلنا بدلالة الآية
على اعتبار شهادة العدل فان قلت ان مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبولية الخبر لبقاء

(هامش: الفقيه)
(هامش: وبقرينة تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالا مساويا لان الفاسق ع)

احتمال خطاء

احتمال خطاء العادل فيما اخبر وان لم يتعمد الكذب فيجب التبين في خبر العادل ايضا لاحتمال خطائه ع
وسهوه وهو خلاف الآية المفصلة بين العادل والفاسق غاية الامر انه
في خبر الفاسق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة قلت اذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء
باحتمال تعمده كذبه ينفى احتمال خطائه في غفلته واشتباهه باصالة عدم الخطاء
في الحس وهذا اصل عليه اطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد نعم لو كان المخبر ممن
يكثر عليه الخطاء والاشتباه لم يعبأ بخبره لعدم جريان اصالة عدم الخطاء والاشتباه
ولذا يعتبرون في الراوي والشاهد الضبط وان كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت
ذلك من الاجماع الا ان المنصف يشهد ان اعتبار هذا في جميع موارده ليس لدليل
خارجي مخصص لعموم آية النبأ ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل بل
لما ذكرنا من ان المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب
لا تصويبه وعدم تخطئته ويؤيد ما ذكرنا انه لم يستدل احد من العلماء على حجية
فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال ولعل
لما ذكرنا من عدم دلالة الآية وامثالها من ادلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه
في الاعتقاد ذهب المعظم بل اطبقوا كما في الرياض على عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات
اذا لم تستند الى الحس وان علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر من ان الشهادة من الشهود
وهو الحضور والحس ماخوذ في مفهومها والحاصل انه لا ينبغي الاشكال في ان الاخبار عن حدس
واجتهاد ونظر ليس حجة الا على من وجب عليه تقليد المخبر في الاحكام الشرعية وان الآية
ليست عامة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج فان قلت فعلى هذا اذا اخبر الفاسق بخبر
يعلم بعدم تعمده الكذب فيه تقبل شهادته فيه لان احتمال تعمده للكذب منتف

(هامش: هذا اصل ع)

بالفرض واحتمال الغفلة والخطاء منفي بالاصل المجمع عليه مع ان شهادته مردودة اجماعا
قلت ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لاناطة الحكم بهما وجودا وعدما
تعبدا كما في الشهادة والفتوى ونحوهما بل المراد ان الآية المذكورة لا تدل الا على مانعية
الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم
المانع في العادل من هذه الجهة فلا تدل على وجوب قبول خبر العادل اذا لم يمكن نفي خطائه
باصالة عدم الخطاء المختصة بالاخبار الحسية فالآية لا تدل على اشتراط العدالة ومانعية
الفسق في صورة العلم بعدم تعمد الكذب بل لا بد له من دليل آخر فتامل الامر الثاني ان
الاجماع في مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الاصل له وهو الاصل لهم هو اتفاق جميع
العلماء في عصر كما ينادي بذلك تعريفات الفريقين قال في التهذيب الاجماع
هو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقال صاحب غاية البادي
شارح المبادي الذي هو احد علمائنا المعاصرين للعلامة قدس الله سرهما الاجماع في
اصطلاح فقهائنا اهل البيت ع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على وجه يشتمل على قول المعصوم
انتهى وقال في المعالم الاجماع في الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من
الامة انتهى وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الاجماع وغيره من المقامات
كما تراهم يعتذرون كثيرا عن وجود المخالف بانقراض عصره ثم انه لما كان وجه حجية الاجماع
عند الامامية اشتماله على قول الامام ع كانت الحجية دائرة مدار وجوده ع في كل جماعة
هو احدهم ولذا قال السيد المرتضى اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة
كثرت او قلت كان قول الامام في اقوالها فاجماعها حجة وان خلاف الواحد والاثنين
اذا كان الامام احدهما قطعا او تجويزا يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقين وان كثروا

(هامش: العبارات ع)

وان الاجماع

وان الاجماع بعد الخلاف كالمبتدإ في الحجية انتهى وقال المحقق في المعتبر بعد اناطة حجية
الاجماع بدخول قول الامام ع انه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة
ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة انتهى وقال العلامة بعد قوله ان الاجماع عندنا
حجة لاشتماله على قول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان قول الامام ع في جملة اقوالها
فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع انتهى هذا ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته اجماعا
في الاصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواترا في الاصطلاح واما ما اشتهر
بينهم من انه لا يقدح في حجية اتفاق الباقي لا في تسميته اجماعا كما علم من فرض المحقق قده
الامام ع في اثنين نعم ظاهر كلمات جماعة يوهم تسمية اتفاق من عدا الخارج اجماعا حيث تراهم يدعون الاجماع
في مسألة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بانه معلوم النسب لكن التامل الصادق
يشهد بان الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية نعم يمكن ان يقال انهم
قد تسامحوا في اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام ع فيها لوجود مناط الحجية
فيه وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئا وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح
الخاصة عما وافق اصطلاح العامة الى ما يعم اتفاق طائفة من الامامية كما يعرف من ادنى
تتبع لموارد الاستدلال بل اطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على اجماع الامامية
فقط مع انهم بعض الامة لا كلهم ليس الا لاجل المسامحة من جهة ان وجود المخالف
كعدمه من حيث مناط الحجية وعلى اي تقدير فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام ع في اقوال
المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن فيكون الاخبار عن الاجماع اخبارا عن قول
الامام ع وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق والعلامة
والشهيدين ومن تأخر عنهم واما اتفاق من عدا الامام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام ع بقاعدة

(هامش: المائة من ع)
(هامش: ما اشتهر)
(هامش: خروج معلوم النسب واحد او اكثر فالمراد انه لا يقدح ع)
(هامش: الامام ع)
(هامش: لتضمن ع)

بقاعدة اللطف كما عن الشيخ رحمه الله او التقرير كما عن بعض المتأخرين او بحكم العادة القاضية
باستحالة توافقهم على الخطاء مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الامام ع
فهذا ليس اجماعا اصطلاحيا الا ان ينضم قول الامام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء الى
قولهم فيسمى المجموع اجماعا بناء على ما تقدم من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة
مشتمل على قول الامام ع اجماعا وان خرج عنه الكثير او الاكثر فالدليل في الحقيقة هو
اتفاق من عدا الامام ع والمدلول الحكم الصادر منه ع فيظهر كلام الامام ومعناه في التعبير
عن الدليل بالاجماع التي يتوقف على ملاحظة انضمام مذهب الامام الذي هو المدلول
الى الكاشف عنه وتسمية المجموع دليلا للتحفظ على ما جرت سيرة اهل الفن من
ارجاع كل دليل الى احد الادلة المعروفة بين الفريقين ففي اطلاق الاجماع على هذا مسامحة
في مسامحة وحاصل المسامحتين اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة
خطاؤهم وعدم وصولهم الى حكم الامام ع والاطلاع عليه لا على تعريفات القوم الفريقين واسند
خاصة واكثر العامة على حجية الاجماع يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق من المصطلح وبناء
على المسامحة لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه كما قد عرفت من السيد
والفاضلين قدس الله اسرارهم من ان كل جماعة قلت او كثرت علم دخول قول الامام
ع فيهم فاجماعهم حجة ويكفيك في هذا ما سيجيئ من المحقق الثاني في تعليق الشرايع
من دعوى الاجماع على ان خروج الواحد الى العصر قادح في انعقاد الاجماع بعد مضافا
الى ما عرفت من اطباق الفريقين على تعريف الاجماع باتفاق الكل ثم ان المسامحة
من الجهة الاولى والثانية في اطلاق لفظ الاجماع على هذا من دون قرينة لا ضير
فيها لان العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل نعم لو كان نقل الاجماع

المصطلح

[margin:] اعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل

[margin:] من علمائنا

المصطلح حجة عند الكل كان اخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليسا اما
لو لم يكن الاجماع حجة او كان نقل مطلق الدليل القطعي حجة لم يلزم تدليس اصلا ويظهر
من ذلك ما في كلام صاحب المعالم حيث انه بعد ذكر ان حجية الاجماع انما هي لاشتماله على
قول المعصوم واستنهض بكلام المحقق الذي تقدم واستجوده قال والعجب من غفلة
جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتياجهم اليه للمسائل
الفقهية حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي
جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية ولا دليل لهم على الحجية يعتد به انتهى
وقد عرفت ان مساهلتهم وتسامحهم في محله بعدما كان مناط حجية الاجماع الاصطلاحي
موجودا في اتفاق جماعة من الاصحاب وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الاجماع
لما عرفت من التحفظ على عناوين الادلة المعروفة بين الفريقين اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم
ان الحاكي للاتفاق قد ينقل الاجماع بقول مطلق او مضافا الى المسلمين او الشيعة
او اهل الحق او غير ذلك مما يمكن ان يراد به دخول الامام ع في المجمعين وقد ينقل مضافا
الى من عدا الامام عليه السلام كقوله اجمع علماؤنا واصحابنا او فقهاؤنا او فقهاء اهل البيت
ع فان ظاهر ذلك من عدا الامام ع وان كان ارادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي
لكنه مرجوح فان اضاف الاجماع الى من عدا الامام ع فلا اشكال في عدم حجية نقله
لانه لم ينقل حجة وان فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الامام عليه السلام من جهة
هذا الاتفاق الا انه انما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو قول الامام عليه السلام
حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد نعم لو فرض ان السبب المنقول مما
يستلزم عادة موافقة قول الامام ع او وجود دليل ظني معتبر حتى بالنسبة الينا

امكن اثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال منه الى لازمه لكن
سيجيئ بيان الاشكال في تحقق ذلك وفي حكم الاجماع المضاف الى من عدا الامام ع
ع الاجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف كما يقال خرء الحيوان الغير المأكول
غير الطير نجس اجماعا وانما اختلفوا في خرء الطير او يقال ان محل الخلاف هو كذا او
اما كذا فالحكم كذا اجماعا فان معناه في مثل هذا كونه قولا واحدا واضعف مما ذكر
نقل عدم الخلاف وانه ظاهر الاصحاب او قضيتهم المذهب وشبه ذلك وان
اطلق الاجماع او اضافه على وجه يظهر منه [illegible] ارادة المعنى المصطلح المتقدم ولو
مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم لعدم قدحه في الحجية فظاهر الحكاية
كونها حكاية للسنة اعني حكم الامام ع لما عرفت من ان الاجماع الاصطلاحي متضمن
لقول الامام ع الا ان مستند علم الحاكي بقول الامام ع احد امور احدها الحس
كما اذا سمع الحكم من الامام ع في جملة جماعة لا يعرف اعيانهم فيحصل له العلم بقول الامام ع
وهذا في غاية القلة بل نعلم جزما انه لم يتفق لاحد من هؤلاء الحاكين للاجماع كا
الشيخين والسيدين وغيرهما ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الرد على
السيد حيث انكر الاجماع من باب وجوب اللطف بانه لولا قاعدة اللطف
لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام للمجمعين الثاني قاعدة على ما ذكره
الشيخ في العدة وحكي القول به عن غيره من المتقدمين ~~بل الشيخ كما عن~~
~~الخطاء في معرفة الاجماع~~ ولا يخفى ان الاستناد اليه غير صحيح كما ذكر
في محله فاذا علم استناد الحاكي اليه فلا وجه للاعتماد على حكايته والظاهر المفروض

ان اجماعات

[margin:] فيدخل في الخبر والحديث

[margin:] اللطف

[margin:] العدة ويعرف بها وعن غيرها من كثير

ان اجماعات الشيخ مستندة الى هذه القاعدة لما عرفت من كلام المتقدم عن العدة
وعن غيره في كثير السيد قدس سره حيث ان استكشاف قول الامام من تتبع اقوال الامة
واختصاصه بطريق تواتر [illegible] مبني على قاعدة وجوب اللطف غير ثابتة وان ادعاها
بعض فانه قدس سره قال في العدة في حكمها اذا اختلفت الامامية على قولين
يكون احد القولين قول الامام على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلهم على خلافه
انه متى اتفق ذلك فان كان على القول الذي انفرد به الامام ع دليل من كتاب او سنة
مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل
كاف في ازاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور او اظهار من يبين
الحق في تلك المسألة الى ان قال وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي رحمه الله
اخيرا انه يجوز ان يكون الحق عند الامام عليه السلام والاقوال الاخر كلها باطلة ولا
يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من
الانتفاع به وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل انفسنا ولو ازلنا
سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي كان عنده قال وهذا
عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم
دخول الامام ع فيها الا بالاعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه
لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع انتهى كلامه وذكر في
موضع اخر من العدة ان هذه الطريقة يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية
عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام
مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده انتهى واصرح من ذلك في العدة

طريق الاجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف ما حكي عن بعض انه حكاه عن
كتاب التمهيد للشيخ قدس سره ان سيدنا المرتضى قدس سره كان يذكر كثيرا انه
لا يمتنع ان يكون هنا امور كثيرة غير واصلة الينا علمها مودع عند الامام
عليه السلام وان كتمها الناقلون ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق الى ان
قال وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في اصول الفقه وقلنا هذا الجواب
صحيح لولا ما نستدل في اكثر الاحكام على صحته باجماع الفرقة فمتى جوزنا ان يكون
قول الامام ع خلافا لقولهم ولا يجب ظهوره جاز لقائل ان يقول ما انكرتم ان يكون
قول الامام ع خارجا عن قول من تظاهر بالامامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور
لانهم اتوا من قبل انفسهم فلا يمكننا الاحتجاج باجماعهم اصلا انتهى فان صح
هذا الكلام ان القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها دفع التمسك بالاجماع
ولا قادح فيها سوى ذلك ولذا صرح في كتاب الغيبة بانها قوية تقتضيها
الاصول فلو كان لمعرفة الاجماع وجواز الاستدلال به طريق اخر غير قاعدة وجوب
اظهار الحق عليه لم يبق ما يقدح في طريقة السيد لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها
مانعة عن الاستدلال بالاجماع ثم ان الاستناد الى هذا الوجه ظاهر من كل من
اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة احد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد و
المحقق الثاني قال في الايضاح في مسئلة ما يدخل في المبيع ان من عادة المجتهد
اذا تغير اجتهاده الى التردد او الحكم بخلاف ما اختاره اولا لم يبطل ذكر الحكم الاول
~~بل يذكر ما اداه اليه اجتهاده الى التردد او الحكم بخلاف ما اختاره اولا لم يبطل~~
~~ذكر حكم الاول بل يذكر ما اداه اليه اجتهاده~~ ثانيا في موضع اخر لبيان عدم انعقاد

اجماع ...

اجماع اهل العصر الاجتهاد الاول على خلافه وعدم انعقاد اجماع العصر الثاني
على كل واحد منهما وانه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للاول بل معارض لدليله
مساو له انتهى وقد اكثر في الايضاح من عدم الاعتداد بالخلاف لانقراض عصر
المخالف وظاهره الانطباق على هذه الطريقة وقال في الفكوك ظاهر العلماء المنع
من العمل بقول الميت محتجين بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه
ميتا واستدل المحقق الثاني في تعليق الشرائع على المنع عن تقليد الميت بالاجماع على ان
خلاف الفقيه الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا
بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد
وصار قوله غير منظور اليه ولا يعتد به انتهى وحكي عن بعض انه حكى عن المحقق
الداماد انه قدس سره قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة ان من فوائد
الامام عجل الله فرجه ان يكون مستندا لحجية اجماع اهل الحل والعقد من العلماء
على حكم من الاحكام اجماعا بسيطا في احكامهم الاجماعية وحجية اجماعهم المركب
في احكامهم الخلافية فانه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول بل من الرحمة الواجبة في
الحكمة الالهية ان يكون في المجتهدين في المسئلة المختلف فيها من علماء العصر
من يوافق رأيه رأي امام عصره وصاحب امره ويطابق قوله قوله وان لم يكن
ممن نعلمه بعينه ونعرفه بخصوصه انتهى وكانه لاجل مراعاة هذه الطريقة التجاء
الشهيد في الذكرى الى توجيه الاجماعات التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها
بارادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم ولو جامع الاجماع
وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داع الى التوجيهات المذكورة مع

كالأخير

الحلفين

بعدها او اكثرها الثالث من طرق انكشاف قول الامام ع لمدعي الاجماع الحدس وهذا
على وجهين احدهما ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه
وهذا على وجهين احدهما ان يحصل الحدس الضروري من مبادي محسوسة بحيث
يكون الخطاء فيه من قبيل الخطاء في الحس فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار
يحصل لنا العلم ثانيهما ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة ~~[illegible]~~ اتفق له
العلم بعدم اجتماعهم على الخطاء لكن ليس اخبارهم ملزوما عادة للمطابقة لقول
الامام ع بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة ايضا الثالث ان يحصل ذلك من مقدمات
نظرية واجتهادات كثيرة الخطاء بل علمنا بخطاء بعضها في موارد كثيرة من نقلة
الاجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد اخر
وسيجيء جملة منها اذا عرفت ان مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار
عن الامام ع لا يخلو عن الامور الثلثة المتقدمة وهي السماع عن الامام ع مع عدم
معرفته بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف وحصول العلم من الحدس
ظهر لك ان الاول هنا غير متحقق عادة لاحد من علمائنا المدعين للاجماع
وان الثاني ليس طريقا للعلم فلا يسمع دعوى من استند اليه فتعين كون
المستند في الاجماعات المتداولة على السنة ناقليها هو الحدس وعرفت ان الحدس
قد يستند الى مبادي محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام ع نظير العلم الحاصل من الحواس
الظاهرة ونظير الحدس الحاصل لمن اخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدة اثارهما المحسوسة
الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة او الى مبادي محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة
قول الامام ع من دون ملازمة عادية وقد يستند الى اجتهادات وانظار وحيث

لا دليل ...

لا دليل على حجية سواهم في الحس الا اذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الاحاطة
بآرائهم في المسئلة فيدعي الاجماع الا ان مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة موافقة
المعصوم فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام ع مستحيل التحقق للناقل والممكن
المتحقق له غير مستلزم عادة وكيف كان فاذا ادعى الناقل الاجماع خصوصا اذا كان
ظاهره اتفاق جميع علماء الاعصار او اكثرهم الا من شذ كما هو الغالب في اجماعات
مثل الفاضلين والشهيدين انحصر محمله في وجوه احدها ان يراد به اتفاق المعروفين
بالفتوى دون كل قابل للفتوى من اهل عصره او مطلقا الثاني ان يريد اجماع الكل
ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من اهل عصره وهذه الاستفادة ليست ضرورية
وان كانت قد تحصل لان اتفاق اهل عصره فضلا عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة
اتفاق غيرهم ممن قبلهم خصوصا بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد ولا يصح هذه
الوسائط الذكر ~~[illegible]~~ معناك ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب
العلم عادة نعم هي امارة ظنية على ذلك لان الغالب في الاتفاقيات عند اهل عصر
كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم وقد يحصل العلم بضميمة امارات اخر لكن
الكلام في كون الاتفاق مستندا الى الحس او الحدس لازم عادة للحس ويلحق بذلك
ما اذا علم باتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم كما ذكره في اوائل المعتبر حيث قال
ومن المقلدة من لو طالبته بدليل المسئلة ادعى الاجماع لوجوده في كتب الثلثة وهو
جهل ان لم يكن تجاهلا فان في توصيف المدعي بكونه مقلدا مع انا نعلم انه لا يدعي الاجماع
الا عن علم اشارة الى استناده في دعواه الى حسن الظن بهم فافهم الثالث ان يستفيد اتفاق
الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل او بعموم دليل عند عدم

وحدان المخصص او بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض او اتفاقهم على مسئلة اصولية نقلية او عقلية تستلزم القول بالحكم في المسئلة المفروضة وغير ذلك من الامور المتفق عليها الكثيرة التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بجامع فرض عدم المعارض القول بالحكم المعين في المسئلة ومن المعلوم ان نسبة هذا الحكم الى العلماء في مثل ذلك لم ينشأ الا من مقدمتين اثبتهما المدعي باجتهاده احديهما كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضيا ودليلا للحكم لولا المانع والثانية انتفاء المانع والمعارض ومن المعلوم ان الاستناد الى الخبر المستند الى الغير جائز عند احد من العاملين بخبر الواحد ثم ان الظاهر ان الاجماعات المتعارضة من شخص واحد او من معاصرين او من متقاربي العصرين ورجوع المدعي عن الفتوى الذي ادعى الاجماع فيها ودعوى الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل فيما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول الى العلماء على هذا الوجه ولا باس بذكر بعض موارد صرح المدعي بنفسه او غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك فمن ذلك ما وجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات قال واما قول السائل كيف اضاف المفيد والسيد ذلك الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات ثم قال واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة ع انتهى فظهر من ذلك ان نسبة السيد قدس سره الحكم المذكور الى مذهبنا من جهة الاصل ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف حيث انه لما ذكر فيما اذا بان فسق الشاهدين

بما اوجب

بما يوجب القتل بعد القتل بانه يسقط القود ويكون الدية من بيت المال قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين انتهى فعلل انعقاد الاجماع بوجود الرواية عند الاصحاب وقال بعد ذلك فيما اذا تعددت الشهود فيمن اعتق عبدا له في مرض موته وغيرهما لا غير الاخر ولم يف الثلث بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم فانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة انتهى ومن الثاني ما عن المفيد في فصوله حيث انه سئل عن الدليل على ان المطلقة ثلثا في مجلس واحد يقع منها واحدة فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه واجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى ثم بين ان كل ما لم يكن على امرنا هذا فهو رد وقال اذا وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا تكون مرتين ابدا وان الواحدة لا تكون ثلثا فاوجب السنة ابطال طلاق الثلث واما اجماع الامة فهم مطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله انتهى وحكي عن الحلي في السرائر الاستدلال بمثل هذا ومن ذلك الاجماع الذي ادعاه الحلي على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال اطبقت عليه الامامية خلفا عن سلف وعصرا بعد عصر واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف نفر لا يعرفون من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم بن هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون باخبار المضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الاعاجم الشيخ ابو جعفر الطوسي مودع اخبار المضايقة في كتبه مفتيا بها والمخالف اذا علم

قوله تع الطلاق مرتان ثم بين وجه الدلالة ومن السنة

قوله بطلاق وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة

باسمه ونسبه لم يضر خلافه انتهى ولا يخفى ان اخباره باجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه احدها دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به وهذا وان كان غالبيا الا انه لا يوجب القطع لمشاهدة التخلف كثيرا الثاني تمامية دلالة تلك الاخبار عند اولئك على الوجوب اذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تاكد الاستحباب الثالثة كون رواة تلك الروايات موثوقا بهم عند اولئك لان وثوق الحلي بالرواة لا يدل على وثوق اولئك مع ان الحلي لا يرى جواز العمل باخبار الاحاد وان كانوا ثقات والمفتي اذا استند فتواه الى خبر واحد لا يوجب اجتماع امثاله القطع بالواقع خصوصا لمن يخطئ العمل باخبار الاحاد وبالجملة فكيف يمكن ان يقال ان مثل هذا الاجماع اخبار عن قول الامام فيدخل في الخبر الواحد مع انه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلي مع وضوح فساد بعضها فان كثيرا ممن ذكر اخبار المضايقة قد ذكر ايضا اخبار المواسعة وان المفتي اذا علم استناده الى مدرك لا يصلح للركون اليه من جهة الدلالة او المعارضة لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الامام واوضح حالا في عدم جواز الاعتماد عليه ادعاء الحلي من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج وهو رده المحقق بان احدا من علماء الاسلام لم يذهب الى ذلك فان الظاهر ان الحلي انما اعتمد في استكشاف اقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة باطلاقها على وجوب نفقة الزوجة على الزوج متخيلا ان الحكم معلق على الزوجة من حيث هي الزوجة ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة او وجوب الانفاق فكيف يجوز الاعتماد على مثل هذا الاخبار وبالاتفاق الكاشف عن قول الامام ع وكيف يقاس الاجماعات المحكية وما ابعد ما بين ما استند اليه الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكية حيث قال ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع على ذلك الفرد لان المذهب لا يصار اليه من اطلاق

اللفظ

اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد لان الاجماع مأخوذ من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا من علم منه القصد اليه كما انا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وان كانوا قائلين به انتهى كلامه وهو في غاية المتانة لكنك عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة في اطلاق لفظ الاجماع وقد حكي في المعالم عن الشهيد انه اول كثيرا من الاجماعات لاجل مشاهدة المخالف في مواردها بارادة الشهرة او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بتأويل الخلاف على وجه لا ينافي الاجماع او بارادة الاجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث انتهى وعن المحدث المجلسي في كتاب الصلوة من البحار بعد ذكر معنى الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب انهم لما رجعوا الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم اخذ في الطعن على اجماعاتهم الى ان قال فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير ما جرى عليه في الاصول انتهى والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب التأويل في لفظ الاجماع بما ذكره الشهيد ره ولا الى ما ذكره المحدث قدس سرهما من تغاير مصطلحهم في الفروع والاصول بل الحق ان دعويهم للاجماع في الفروع مبني على استكشاف الاراء ورأي الامام ع اما من حسن الظن بجماعة السلف او من امور تستلزم باجتهادهم افتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الامام ع ايضا وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ الاجماع حتى يحتاج الى القرينة ولا تدليسا لان دعوى الاجماع ليس لاجل اعتماد الغير عليه وجعله دليلا يستريح اليه في المسئلة نعم قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى الى العلماء الظاهرة في وجدانها في كلماتهم لكنه يرتفع

بادنى تتبع في الفقه ليظهر ان مبنى ذلك على استنباط المذهب لا على وجدانه مأثورا
والحاصل ان المتتبع في الاجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم امارات كثيرة
باستناد دعوى الناقلين للاجماع خصوصا اذا ارادوا به اتفاق علماء جميع الاعصار
كما هو الغالب في اجماعات المتأخرين الى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم
على الناقل او من الانتقال من الملزوم الى لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهاد
الناقل واعتقاده وعلى هذا ينزل الاجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر
او تقارب العصرين وعدم المبالاة كثيرا باجماع الغير والخروج عنه للدليل
وكذا دعوى الاجماع مع وجود المخالف فان ما ذكرنا في مبنى الاجماع من اصح
المحامل لهذه الامور المتنافية لبناء دعوى الاجماع على تتبع الفتاوى في خصوص
المسألة وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة بعد بيان تعسر العلم بالاجماع
ان مرادهم بالاجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في اكثرها لا يكون محمولا على
معناه الظاهر بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والامارات التي
اعتبرها الى ان المعصوم ع موافق في هذا الحكم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب
المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة ثم قال بعد كلام له والذي ظهر لي من
تتبع كلام المتأخرين انهم كانوا ينظرون الى الكتب الفقهية الموجودة عندهم في حال
التأليف فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر
خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من
القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها انتهى وحاصل الكلام من اول ما ذكرنا
الى هنا ان الناقل للاجماع ان احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم

حتى

حتى الامام الذي هو داخل في المجمعين فلا اشكال في حجيته وفي الحاقه بالخبر
الواحد اذ لا يشترط في حجيته معرفة الامام ع تفصيلا حين السماع منه لكن هذا
الفرض مما يعلم بعدم وقوعه وان المدعي للاجماع لا يدعيه على هذا الوجه وبعد هذا
فان احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين والمفروض ان الظاهر من كلامه اتفاق
الكل المستلزم عادة لموافقة قول الامام ع فالظاهر حجية خبره للمنقول اليه سواء جعلنا
المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الامور المحسوسة المستلزمة
ضرورة لامر حدسي وهو قول الامام ع او جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول
الامام ع لما عرفت من ان الخبر الحدسي المستند الى احساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر
الحسي في وجوب القبول وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية
لكنك قد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا اذا اراد الناقل اتفاق
علماء جميع الاعصار نعم لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم امكن دعوى
اتفاقهم عن حس لكن هذا غير نافع لموافقة قول الامام ع نعم يكشف عن موافقته بناء
على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت عندنا وعند الاكثر ثم اذا علم عدم استناد
دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الاقطار الذي يكشف عادة عن موافقة
الامام ع الا الى الحدس الناشي عن احد الامور المتقدمة التي مرجعها الى
حسن الظن او الملازمات الاجتهادية فلا عبرة بنقله لان الاخبار بقول
الامام ع حدسي غير مستند الى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الاخبار بالعدالة
المستندة الى الآثار الحسية والاخبار بالاتفاق ايضا حدسي نعم يبقى هنا شيء
وهو ان هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها الى الحس يكون خبره

عادة — مستلزم — هنا

حجة فيما لا ان ظاهر الحكاية محمول على الوجدان الا اذا قام هناك صارف والمعلوم من
الصارف هو علم استناد الناقل الى الوجدان والحس في نسبة الفتوى الى جميع من
ادعى اجماعهم واما استناد نسبة الفتوى الى جميع ارباب الكتب المصنفة في الفتاوى
الى الوجدان في كتبهم بعد التتبع فامر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل وما تقدم من
المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الاجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده
حال التأليف فليس عليه شاهد بل الشاهد على خلافه وعلى تقديره فهو ظن
لا يقدح في العمل بظاهر النسبة فان نسبة الامر الحسي الى شخص ظاهر في احساس الغير اياه
من ذلك الشخص وح فنقل الاجماع غالبا الا ما شذ حجة بالنسبة الى صدور
الفتوى عن جميع اهل الفتاوى ولا يقدح في ذلك انا نجد الخلاف في كثير من موارد
دعوى الاجماع اذ من المحتمل ارادة الناقل ما عدا المخالف فتتبع كتب من عداه ونسب
الفتوى اليهم بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفا فلا حاجة الى حمل كلامه على
من عدا المخالف وهذا المضمون المخبر به عن حس وان لم يكن مستلزما بنفسه
عادة لموافقة قول الامام ع الا انه قد يستلزمه بانضمام امارات اخر يحصلها
المتتبع او بانضمام اقوال المتأخرين عن دعوى الاجماع مثلا اذا ادعى الشيخ قده
الاجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة فلا اقل من احتمال ان يكون دعواه
مستندة الى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وان كان بايراد الروايات التي يفتي المؤلف
بمضمونها فيكون خبره المتضمن لافتاء جميع اهل الفتوى بهذا الحكم حجة في
المسألة فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم بل سمعناها منهم وفتواهم وان
لم يكن مستلزمة بنفسها عادة لموافقة الامام ع الا انا اذا ضممنا اليها فتوى

المعروفين من — بنفسها

من تأخر

من تأخر عن الشيخ من اهل الفتوى وضم الى ذلك امارات اخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة تخلف هذا جميعها عن قول الامام ع وبعض هذا المجموع
وهو اتفاق اهل الفتاوى المأثورة عنهم وان لم يثبت لنا بالوجدان الا ان المخبر
قد اخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا وكما ان مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم
عن الامام ع اذا اخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه فكذا اذا اخبر
العادل ببعضه عن حس وتوضيحه بالمثال الخارجي ان نقول ان خبر مائة عادل او الف
مخبر مع شدة احتياطهم في مقام الاخبار يستلزم عادة لثبوت المخبر به في الخارج
فاذا اخبرنا عادل انه قد اخبر الف عادل بموت زيد وحضور دفنه فيكون خبره
باخبار الجماعة بموت زيد حجة فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد وكذلك
اذا اخبر العادل باخبار بعض هؤلاء وحصلنا اخبار الباقي بالسماع منهم ومما ذكرنا
لا يختص بنقل الاجماع بل يجري في لفظ الاتفاق وشبهه ويجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى عن اربابها تفصيلا
ثم انه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول اليه بالوجدان
من الامارات والاقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الامام لكن حصل منه القطع
بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل الينا لاعتقدناه تاما من جهة الدلالة وفقد
المعارض كان هذا المقدار كافيا في اثبات المسألة الفقهية بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها
الناقل للاجماع اجمالا مستلزما لوجود دليل معتبر فيستقل الاجماع المنقول بالحجية
بعد اثبات حجية خبر العادل في المحسوسات الا اذا منعنا كما تقدم سابقا عن استلزام
اتفاق ارباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل الينا لوجدناه تاما وان كان تحصيل
العلم بذلك من ذلك الآن ذلك شيء ... قد يوجب ثبوت الملازمة العادية
التي هي المناط في الانتقال من المخبر به اليه الا ترى ان اخبار عشرة بشيء قد يوجب

ثم لو كانت الفتاوى المنقولة اجمالا بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها او بضميمة امارات اخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام ع وان كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدا لان معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة امور اخر فلو اخبر العادل باخبار عشرين بموت زيد وفرضنا ان اخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجبه لم يكن خبره حجة بالنسبة الى موت زيد اذ لا يلزم من اخبار عشرين بموت زيد موته وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقة او تضمنا او التزاما عقليا او عاديا او شرعيا دون ما

العلم به لكن لا ملازمة عادية بينهما بخلاف اخبار الف عادل محتاط في الأخبار دكهم
ظالمت بالالف فان فرض مائة الف وبلحاظ يوجد في الخبر جهة تستلزم عادة المحقق
المخبر به لكن ما يوجب العلم احيانا وقد لا يوجبه وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب
في مقام حصول العلم والالم تخلف ثم انه يتضح على ما ذكرنا من فائدة نقل الاجماع
بعض المحققين في كلام طويل له وما ذكرنا وان كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه
لكن الاولى نقل عبارته بعينها فلعل الناظر يحصل منها غير ما حصلنا فان تامرنا
على العبارة مرود افلا يبعد ان يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه
قال قدس سره في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في المواسعة والمضايقة ما هذا
لفظه ويعلم ان المحقق في ذلك هو ان الاجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه الكلي
المصطلح او بسائر الالفاظ على كثرتها اذا لم يكن مبنيا على دخول المعصوم بعينه او
ما في حكمه في المجمعين فهو انما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول
المعصوم او عن الدليل المعتبر وحصول الانكشاف للمنقول اليه والتمسك به بعد
البناء على قبوله لا باعتبار ما انكشف منه لنا قله بحسب ادعائه فهنا مقامان الاول
حجيته بالاعتبار الاول وهي مبنية من جهتي الثبوت والاثبات على مقدمات الاولى
دلالة اللفظ على السبب وهذه لا بد من اعتبارها وهي متحققة ظاهرا في الالفاظ
المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف وقد يشتبه الحال اذا كان النقل بلفظ
الاجماع في مقام الاستدلال لكن من المعلوم ان مبناه ومبنى غيره ليس على الكشف
الذي يدعيه جهال الصوفية ولا على الوجه الاخير الذي ان وجد في الاحكام ففي
غاية الندرة مع انه على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعا كاف في الحجية فاذا

انتفى

او ساقط او منقول بدليل

انتفى الامران تعين سائر الاسباب المقررة واظهرها غالبا عند الاطلاق حصول
الاطلاع بطريق القطع او الظن المعتد به على اتفاق الكل في نفس الحكم ولذا صرح
جماعة منهم باتحاد معنى الاجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلا للشهرة وربما
بالغوا في امرها بانها كادت تكون اجماعا ونحو ذلك وربما قالوا ان كان هذا مذهب
فلان فالمسئلة اجماعية واذا لوحظت القرائن الخاصة صح من جهة العبارة والمسئلة
والنقلة واختلف الحال في ذلك فيؤخذ بما هو المتيقن او الظاهر وكيف كان فحيث
دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبرا والا فلا الثانية
حجية نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه وذلك لانه ليس الا كنقل فتاوى
العلماء واقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم وغيرهم ورواية ما عدى
قول المعصوم ونحوه من سائر ما تضمنه الاخبار كالاسئلة التي تعرف منها اجوبته
والاقوال التي يعرف بها كنقل الشهرة واتفاق سائر اولي الامر والمذاهب وذوي الفتوى
~~اوجماعة منهم تعرف منها تقريره ونحوها مما تعلق الاعمال بها وما نقل عن سائر~~
~~الرواة المذكورين في الاسانيد وغيرها~~ ذلك وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع
الفرق على قبول اخبار الاحاد في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الاجمال او التفصيل
وما تعلق بالشرعيات او غيرها حتى انهم كثيرا ما ينقلون شيئا مما ذكر معتمدين
على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد اليه لحصول الوثوق به
وان لم يصل الى مرتبة العلم فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه ايضا لاشتراك
الجميع في كونها نقل قول غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض
وليس شيء من ذلك من الاصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع ان

والافعال التي يعرف بها تقريره ونحوها مما تعلق بها وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الاسانيد وغيرها

غير معلوم

هذا الوهم فاسد من اصله كما قرر في محله ولا من الامور المتجددة التي لم يعهد
الاعتماد فيها على خبر الواحد من زمان النبي ص والائمة والصحابة ولا مما يتبك
اختصاص معرفته ببعض دون بعض مع ان هذا لا يمنع من التعويل على
نقل العارف به لما ذكر ويدل عليه مع ذلك ما دل على حجية خبر الثقة العدل
بقول مطلق وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق اليه غيره
غالبا اذ من المعلوم شدة الحاجة الى معرفة اقوال علماء الفريقين وآثار ارباب
العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من
الاخبار والاقوال والموافق للعامة او اكثرهم والمخالف لهم والثقة والاوثق
والاورع والافقه وكمعرفة اللغات وشواهدها المنثورة والمنظومة
وقواعد العربية التي عليها يبتني استنباط المطالب الشرعية وفهم معاني الاقارير
والوصايا وسائر العقود والايقاعات المشتبهة وغير ذلك مما لا يخفى على المتامل
ولا طريق الى ما اشتبه من جميع ذلك غالبا سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع
الى الكتب المصححة ظاهرا وسائر الامارات الظنية فيلزم جواز العمل بها والتعويل
عليها فيما ذكر فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمدا عليها فيما نحن فيه ولا سيما
اذا كان الناقل من الافاضل الاعلام والاجلاء الكرام كما هو الغالب بل هو اولى
بالقبول والاعتماد من اخبار الاحاد في نفس الاحكام ولذا بني على المسامحة
فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها كما لا يخفى الثالثة حصول استكشاف الحجة
المعتبرة من ذلك السبب ووجهه ان السبب المنقول بعد حجيته كالمحصل باعتبار
الظنية اصله ولذا كانت النتيجة في الشكل الاول تابعة في الظن والدية

والنظرية

يتابع

والنظرية والعلمية والظنية وغيرها الاخس مقدمتيه مع بداهة انتاجه فينبغي
ح ان يراعى حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته
في العلم ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والاقوال منها ووصوله الى وقايعها
فان استقصاءه احوال العلماء تختلف فيها اختلافا فاحشا وكذلك حال الكتاب
المنقول فيها الاجماع فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق
ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق ومثله الحال في آحاد المسائل
فان حالها تختلف فيها ايضا في ذلك وكذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته
على السبب وخفائها وحال ما يدل عليه من جهة متعلقه وزمان نقله لاختلاف الحكم
بذلك كما هو ظاهر ويراعى ايضا وقوع دعوى الاجماع في مقام ذكر الاقوال والاحتجاج
فان بينهما تفاوتا من بعض الجهات وربما كان الاول بالاعتماد بناء على اعتبار
السبب كما لا يخفى واذا وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل
بعد ملاحظة ما ذكر اخذ بما هو المتيقن او الظاهر ثم ليلحظ مع ذلك ما يمكن
معرفته من الاقوال على وجه العلم واليقين اذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول
على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل مع انه لو كان المنقول معلوما لما اكتفى
في الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك الاسباب كما هو مقتضى الاجتهاد سواء
كان من الامور المعلومة او المظنونة ومن الاقوال المتقدمة على النقل او المتاخرة
او المقارنة وربما يستغني المتتبع بما ذكر عن الرجوع الى كلام الناقل للاجماع لاستظهار
عدم مزية عليه في التتبع والنظر وربما كان الامر بالعكس وانه ان تفرد بشيء كان نادرا
لا يعتد به فعليه ان يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه سواء تاخر عن الناقل

واستقصاءه لما نسبتها

من ملاحظة سائر الاقوال التي لها دخل فيه وكيف اذا لم يكن كذلك وليلحظ ايضا سائر ما له تعلق في الاستكشاف

ام عامة وسواء ادى فكره الى الموافقة او المخالفة كما هو الشأن في معرفة ساير الادلة
وغيرها مما تعلق بالمسئلة فليس الاجماع الا كاحدها فالمقتضى للرجوع الى النقل
هو مظنة وصول الناقل الى ما يحصل هو اليه من جهة السبب دا الاحتمال لذلك فيعتمد
عليه في هذا خاصة بحسب ما استظهر من حاله ونقله وزمانه ويصلح كله مؤيدا
فيما عداه مع الموافقة الكاشفة عن توافق النسخ وتقوية للنظر فاذا لوحظ جميع ما
ذكر وعرف الموافق والمخالف ان وجد فليفرض المظنون منه كالمعلوم لثبوت
حجيته بالدليل العلمي ولو بوسايط ثم لينظر فان حصل من ذلك استكشاف معتبر
كان حجة ظنية حيث كان متوقفا على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب او كان
المنكشف غير الدليل القاطع والا فلا واذا تعددنا قل الاجماع او النقل فان توافق الجميع
لوحظ كل مع ما علم على ما فصل واخذ بالحاصل وان تخالف لوحظ جميع ما ذكر واخذ
فيما اختلف فيه النقل بالارجح بحسب حال الناقل وزمانه ووجود المعاضد له
وقلته وكثرته ثم ليعمل بما هو المحصل ويحكم على تقدير حجيته بانه دليل واحد وان توافق
النقل وتعدد الناقل وليس ما ذكرناه مختصا بنقل الاجماع المتضمن لنقل الاقوال
اجمالا بل يجري في نقلها تفصيلا ايضا وكذا في نقل ساير الاشياء التي يبتني عليها
معرفة الاحكام والحكم فيما اذا وجد المنقول موافقا لما وجد او مخالفا مشترك بين
الجميع كما هو ظاهر وقد اتضح بما بيناه وجه ما جرت عليه طريقة معظم الاصحاب
من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال غالبا
ورده بعدم الثبوت او بوجدان الخلاف ونحوهما ان نحججه على ما قلنا ولا سيما فيما شاع
فيه النزاع والجدال او عرفت فيه الاقوال او كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم

فيها

فيها دعوى الاجماع المتعرض لها الا على بعض الوجوه التي لا يعتد بها او كان الناقل
ممن لا يعتد بنقله لمعاصرته او قصور باعه او غيرهما مما يأتي بيانه فالاحتياج
اليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة الى قليل من العلماء ونادر من النقلة الافاضل
انتهى كلامه رفع مقامه لكنك خبير بان هذه الفائدة للاجماع المنقول كالمعدوم
لان القدر الثابت من الاتفاق باخبار الناقل المستند الى حسه ليس مما
يستلزم عادة موافقة الامام ع وان كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا امكن ان
يحصل العلم بصدور مضمونه لكن ليس علة تامة لذلك بل هو نظير اخبار عدد
معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب وليس مما يستلزم
عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة الينا لان استناد كل بعض منهم
لا ما لا نراه دليلا ليس امرا مخالفا للعادة الا ترى انه ليس من البعيد ان يكون
القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند الى دلالة الاخبار الظاهرة
في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به لقصور
سنده او لكونه من الاحاد عنده او لقصور دلالته او لمعارضته لاخبار النجاسة
وترجيحها عليها بضرب من الترجيح فاذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر اخبار الطهارة
فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند الى الاصول المختلفة المذكورة
وبالجملة فالانصاف بعد التأمل وترك المسامحة في ابراز المظنون بصورة
القطع ان اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على امر كما لا يستلزم عادة موافقة
الامام ع كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة او من جهات شتى
فلم يبق في المقام الا ان يحصل المجتهد امارات اخر من اقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها

الى ذلك فيحصل من مجموع المحصل له والمنقول اليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب
العمل به القطع في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول الامام او وجود دليل معتبر الذي
هو ايضا يرجع الى حكم الامام ع اعني الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل ومن جميع
ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول وان نقل التواتر في خبر لا يثبت حجيته
ولو قلنا بحجية خبر الواحد لان التواتر صفة في الخبر تحصل باخبار جماعة تفيد
العلم للسامع ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات وليس كل تواتر ثبت
لشخص مما يستلزم في نفس الامر عادة تحقق المخبر به بان يكون حصول المخبر به
لازم الحصول لكل كان اخبر مثلا باخبار الف عادل او ازيد بموت زيد وحضور جنازته
كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم وهو اخبار الجماعة فيثبت اللازم وهو
موت زيد اذ اللازم من يعتمد على الاجماع المنقول وان كان اخبار الناقل مستندا
الى حدس غير مستند الى المبادي المحسوسة المستلزمة للمخبر به هو القول بحجية التواتر
المنقول لكن ليعلم ان معنى قبول نقل التواتر مثل الاخبار بتواتر موت زيد مثلا
يتصور على وجهين الاول الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره اعني موت زيد نظير حجية
الاجماع المنقول بالنسبة الى المسئلة المدعى عليها الاجماع الثاني الحكم بثبوت تواتر
الخبر المذكور ليترتب على ذلك الخبر اثار المتواتر واحكامه الشرعية كما اذا نذر ان يحفظ
او يكتب كل خبر متواتر ثم احكام التواتر منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير
هذا الشخص ومنها ما يثبت لما تواتر بالنسبة الى هذا الشخص لا ينبغي الاشكال
في ان مقتضى قبول نقل التواتر العمل به بالنسبة الى اثار نفس الخبر وآثار تواتره
في الجملة كما لا ينبغي الاشكال في عدم ترتب اثار الخبر به ولما تواتره عند نفس هذا

الشخص

لكنه ايضا مبني على كون مجموع المنقول من الاقوال والمحصل من الامارات ملزوما عاديا لقول الامام ع او وجود الدليل المعتبر والا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بادلة حجية الخبر الواحد كما عرفت سابقا ومن ذلك ظهر ان ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلا في حجية الاجماع المنقول او لا حجيته في الجملة من حيث انه اجماع منقول وانما يرجع محصله الى ان الحاكي للاجماع انما يصدق فيما يخبره من حيث كان عن حس كون ما يخبره عن حسه ملازما بنفسه او بضميمة امارات اخر لصدور الحكم الواقعي او مدلول الدليل المعتبر عند الكل كانت حكايته حجة لعموم ادلة حجية الخبر في المحسوسات والا فلا وهذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى احاد العلماء

ومن هنا يعلم ان الحكم بوجوب القراءة في الصلوة ان كان منوطا بكون المقروء قرآنا
واقعيا قرأه النبي ص وجب الاشكال في جواز الاعتماد على اخبار الشهيد قدس
سره بتواتر القراءات الثلث اعني قراءة ابي جعفر واخويه وان كان الحكم منوطا
بالقرآن المتواتر في الجملة فانه قد ثبت تواتر تلك القراءات عند الشهيد باخباره
وان كان الحكم معلقا على القرآن المتواتر عند القاري ومجتهده فلا يجري اخبار
الشهيد بتواتر تلك القراءات والى الاحد الاولين نظر حكم المحقق والشهيد الثاني
بجواز القراءة بتلك القراءات مستندا الى ان الشهيد والعلامة قدس سرهما قد
ادعيا تواترها وان هذا لا ينقص عن نقل الاجماع والى الثالث نظر صاحب المدارك
وشيخه الاردبيلي قدس سرهما حيث اعترضا على المحقق والشهيد بان هذا رجوع عن
اشتراط التواتر في القراءة ولا يخلو نظرهما عن نظر فتدبر والحمد لله وصلى الله على
محمد وآله ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى الحاصلة
بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بخلاف ام لم يعرف
الخلاف والوفاق من غيرهم ثم ان المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث
الحجية في الجملة بل المقصود ابطال توهم كونها من الظنون الخاصة والا فالقول بحجيتها
من حيث افادة المظنة بناء على دليل الانسداد كما يظهر من الكثير غير بعيد ثم منشأ توهم كونها من الظنون
الخاصة امران احدهما ما يظهر من بعض من ان ادلة حجية خبر الواحد يدل على حجيتها بمفهوم
الموافقة لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل وهذا خيال
ضعيف ولعله وقع نظره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجه حجية الشياع الظني
بكون الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من شهادة العدلين ووجه الضعف ان الاولوية

الظنية او هو بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها مع ان الاولوية ممنوعة
راسا للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة الظن واضعف من ذلك
تسميته هذه الاولوية بمفهوم الموافقة مع انه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل
اللفظي الدال على حكم الاصل مثل قوله تعم ولا تقل لهما اف الآن الثاني ولا الترفوعة زرارة
ومقبولة ابن حنظلة على ذلك ففي الاولى قال زرارة قلت جعلت فداك يأتي عنكم
الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما نعمل قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر قلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله اعدلهما الخبر
بناء على ان المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان او فتوى وان اناطة الحكم بالاشتهار
يدل على اعتبار الشهرة في نفسه وان لم يكن في الرواية وفي المقبولة بعد فرض الراويين عدلين متساويين
الراويين في العدالة قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع
عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع
عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر
مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات
عنكم الى اخر الرواية بناء على ان المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق
المشهور عليه في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فيكون في التعليل بقوله فان المجمع
الخ دلالة على ان المشهور مطلقا مطلق مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل
الشهرة في الرواية ومما يؤيد ارادة الشهرة من الاجماع ان المراد لو كان الاجماع الحقيقي

لم يكن ريب في بطلان خلافه مع ان الامام عم جعل مقابله مما فيه الريب ولكن في الاستدلال
بالروايتين ما لا يخفى من الوهن اما الاولى فيرد عليها مضافا الى ضعفها حتى انه
ردها من ليس دابه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني ان المراد بالموصول
هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور الا ترى انك
لو سئلت عن ان اي المسجدين احب اليك قلت ما كان الاجتماع فيه اكثر لم يحسن
للمخاطب ان ينسب اليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه اكثر بيتا كان او خانا
او سوقا وكذا لو اجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانين فقلت ما كان اكبر فالحاصل
ان دعوى العموم في المقام لغير الرواية مما لا يظن بادنى ملتفت مع ان الشهرة
الفتوائية مما لا يقبل ان يكون في طرفي المسألة فقوله يا سيدي انهما معا مشهوران
ماثوران اوضح شاهد على ان المراد بالشهرة في الرواية الحاصلة بان يكون الرواية
مما اتفق الكل على روايته او تدوينه وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين
به ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة وانه لا تنافي بين اطلاق المجمع عليه
على المشهور وبالعكس حتى تصرف احدهما عن ظاهره بقرينة الاخر فان اطلاق المشهور
في مقابل الاجماع انما هو اطلاق حادث مختص بالاصوليين والا فالمشهور هو الواضح
المعروف ومنه شهر فلان سيفه وسيف شاهر فالمراد انه يؤخذ بالرواية التي
يعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ ولا يعرفها
الباقي فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة والمشهور لا يشارك
الشاذ في معرفة الرواية الشاذة ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد
والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه الى اهله والا فلا معنى

للاستشهاد بحديث التثليث ومما يضحك الثكلى في هذا المقام توجيه قوله هما معا
مشهوران بامكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر اخر على خلافها كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين فتدبر ومن جملة الظنون
الخارجة بالخصوص عن اصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة عند المشهور
بل كاد ان يكون اجماعا اعلم ان اثبات الحكم الشرعي بالاخبار المروية عن الحجج موقوف
على مقدمات ثلث الاولى كون الكلام صادرا عن الحجة الثانية كون صدوره
لبيان حكم الله لا على وجه اخر من تقية وغيرها الثالثة ثبوت دلالتها على الحكم المدعى
وهذا يتوقف اولا على تعيين اوضاع الفاظ الرواية وثانيا على تعيين المراد
منها وان المراد مقتضى وضعها او غيره فهذه امور ثلثة قد اشرنا الى كون الجهة
الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي
والى ان الجهة الاولى منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون
الخاصة واما المقدمة الثانية فهو ايضا ثابت باصالة عدم صدور الرواية لغير
داعي بيان الحكم الواقعي وهي حجة لرجوعها الى القاعدة المجمع عليها بين العلماء
والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان
خلاف مقصوده من تقية او خوف ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه اذا لم يكن
كلامه محفوفا بامارته واما المقدمة الاولى فهي التي عقدت لها مسئلة حجية اخبار
الاحاد ثم اعلم ان اصل وجوب العمل بالاخبار المدونة في الكتب المعروفة مما اجمع عليه
في هذه الاعصار بل لا يبعد كونه ضروري المذهب وانما الخلاف في مقامين
احدهما كونها مقطوعة الصدور او غير مقطوعة فقد ذهب شرذمة من متاخري

الاخباريين فيما نسب اليهم الى كونها قطعية الصدور وهذا قول لا فائدة في بيانه
والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم والا فمدعي القطع
لا يلزم بذكر ضعف مبني قطعه وقد كتبنا في سالف الزمان في رد هذا القول
رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه وبيان ضعفها بحسب ما ادى اليه فهمي
القاصر الثاني انها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص ام لا فالمحكي عن
السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس قدس الله اسرارهم المنع
وربما نسب الى المفيد قدس سره حيث حكى عنه في المقالات انه قال ان خبر الواحد القاطع
للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالناظر الى العلم وربما يكون ذلك اجماعا
او شاهدا من عقل وربما ينسب الى الشيخ كما سيجيء عند نقل كلامه وكذا الى
المحقق بل الى ابن بابويه بل في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة
وهو عجيب واما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة ان المعتبر منها
كل ما في الكتب المعتبرة كما يحكى عن بعض الاخباريين طائفة وتبعهم بعض المعاصرين
من الاصوليين بعد استثناء ما كان مخالفا للمشهور او ان المعتبر بعضها وان المناط
في الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من كلام المحقق او عدالة الراوي او وثاقته او
مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي او غير ذلك من التفصيلات
في الاخبار والمقصود هنا بيان اثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي ولنذكر
اولا ما يمكن ان يحتج به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذكر ادلة الجواز فنقول اما حجة
المانعين فالادلة الثلثة اما الكتاب فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم
والتعليل المذكور في اية النبأ على ما ذكره امين الاسلام من ان فيها دلالة

على عدم جواز العمل بخبر الواحد واما السنة فهي اخبار كثيرة تدل على المنع عن العمل
بالخبر الغير المعلوم الصدق الا اذا احتف بقرينة معتبرة من كتاب او سنة معلومة
مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن
فرقد الفارسي كتابه الى ابي الحسن الثالث ع وجوابه بخطه ع فكتب نسألك عن
العلم المنقول عن آبائك واجدادك صلوات الله عليهم اجمعين قد اختلفوا علينا فيه
فكيف العمل به على اختلافه فكتب ع ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه
وما لم تعلموه فردوه الينا ومثله عن مستطرفات السرائر والاخبار الدالة على
عدم جواز العمل بالخبر المأثور الا اذا وجد له شاهد من كتاب الله او من
السنة المعلومة فيدل على المنع عن العمل بالخبر المأثور الا اذا وجد له شاهد
من كتاب الله المجرد عن القرينة مثل ما ورد في غير واحد من الاخبار ان النبي ص
قال ما جاءكم عني لا يوافق القرآن فلم اقله وقول ابي جعفر ع وابي عبد الله ع لا
يصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه ص وقوله ع لا تصدق
اذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به
والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم ورواية ابن ابي يعفور قال
سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال
اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص
فخذوا به والا فالذي جاءكم اولى به وقوله ع لمحمد بن مسلم ما جاءك من رواية من
بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به وقوله ع ما جاءكم من حديث لا يصدقه
كتاب الله فهو باطل وقول ابي جعفر ع ما جاءكم عنا فان وجدتموه موافقا

بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من

للقرآن

للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده
وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا وقول الصادق ع كل شيء مردود الى
كتاب الله والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام
بن الحكم عن ابي عبد الله ع لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق الكتاب والسنة
او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه
الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا
علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا ص والاخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة
للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جدا وجه الاستدلال بها
ان من الواضحات ان الاخبار الواردة عنهم ص في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة
في غاية الكثرة والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الاخبار الناهية عن الاخذ بمخالف
الكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر او يتعسر الجمع
اذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية اذ لا يصدقهم احد في
ذلك فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن الا نظير ما كان يرد من الائمة ع
في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب
والسنة فليس المقصود من عرضها الا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم
وانه ان وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو والا فليتوقف فيه لعدم افادته العلم
بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة ثم ان عدم ذكر الاجماع ودليل العقل
من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العدة لان مرجعهما الى الكتاب والسنة
كما يظهر بالتأمل ويشير الى ما ذكرنا من ان المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة

هو في غير معلوم الصدور تعليل العرض في بعض الاخبار بوجود الاخبار المكذوبة
في اخبار الامامية واما الاجماع فقد ادعاه السيد المرتضى قدس سره في مواضع من
كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب
الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه الا انه اول معقد الاجماع بارادة
الاخبار التي يرويها المخالفون وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز
العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات
انتهى والجواب اما عن الآيات فبانها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء
من الادلة واما عن الاخبار فعن الرواية الاولى فبانها خبر واحد لا يجوز الاستدلال
بها على المنع عن الخبر الواحد واما اخبار العرض على الكتاب فهي وان كانت متواترة
بالمعنى الا انها بين طائفتين احداهما ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب والسنة
والثانية ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب اما الطائفة الاولى فلا تدل على
المنع عن الخبر الذي لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة فان قلت ما من واقعة الا ويمكن
استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية
مثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض وقوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الخ وكلوا مما
غنمتم حلالا طيبا ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحو ذلك فالاخبار
المخصصة لها كلها او كثير منها بل عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب قلت اولا انه
لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات مخالفة والا لعدت الاخبار
الصادرة يقينا عن الائمة ع المخالفة لعموم الكتاب والسنة النبوية مخالفة
للكتاب والسنة غاية الامر ثبوت الاخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه ص

ثم

تعميم من عموم اخبار العرض

ومع تسليم ان الناظر في اخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بانها تأبى عن التخصيص
وكيف يرتكب التخصيص في قوله ع كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وقوله
ما اتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل وقوله ع لا تقبلوا علينا خلاف القرآن
فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة وقد صح عن النبي صلى الله
عليه وآله قال ما خالف كتاب الله فليس من حديثي او لم اقله مع ان اكثر عمومات الكتاب
قد خصص بقول النبي ص ومما يدل على ان المخالف لتلك العمومات لا يعد مخالفا
ما دل من الاخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية اذ
بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيها فمن تلك الاخبار ما
عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلا عن رسول الله ص انه قال ما وجدتم في
كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله وكانت فيه
سنة مني فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما
مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدى وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم
واختلاف اصحابي رحمة لكم قيل يا رسول الله ومن اصحابك قال اهل بيتي الخبر فانه صريح
في انه قد يرد من الائمة ع مما لا يوجد في الكتاب والسنة ومنها ما ورد في تعارض
الروايتين من رد ما لا يوجد في الكتاب والسنة الى الائمة ع مثل ما رواه في العيون
عن ابن الوليد عن سعد عن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي وفيها فما ورد عليكم
من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله الى ان قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه
على سنن رسول الله ص الى ان قال وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك
الخبر والحاصل ان القرائن الدالة على ان المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه او اطلاقه

كثيرة نظيرها لمن له ادنى تتبع ومن هنا يظهر ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر
الواحد لتلك الاخبار بل منعه لاجلها كما عن الشيخ في العدة اولما ذكره
المحقق من ان الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الاجماع على استعماله فيما لا
يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرآنية تسقط وجوب العمل به وثانيا انا كما عن
الشيخ في العدة اولما ذكره المحقق من ان الدليل انا نتكلم في الاحكام التي لم يرد فيها
عموم من القرآن والسنة ككثير من احكام المعاملات بل العبادات التي لم ترد فيها
الآيات مجملة او مطلقة من الكتاب اذ المعاملات لو سلمنا ان تخصيص العموم
يعد مخالفة اما تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة بل هو مفسر خصوصا
على المختار من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد فان قلت فعلى اي شيء
تحمل تلك الاخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب فان حملها على طرح ما تباين
الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم فلا ينبغي لاجله هذا الاهتمام الذي
عرفته في الاخبار قلت هذه الاخبار على قسمين منها ما يدل على عدم صدور الخبر
المخالف للكتاب والسنة عنهم ع وان المخالف لهما باطل وانه ليس بحديثهم ومنها
ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم اذا خالف الكتاب والسنة اما الطائفة
الاولى فالاقرب حملها على الاخبار الواردة في اصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر و
التفويض التي ورد فيها الآيات والاخبار النبوية وهذه الاخبار غير موجودة في كتبنا
الجوامع لانها اخذت عن الاصول بعد تهذيبها عن تلك الاخبار واما الثانية فيمكن حملها
على ما ذكر في الاولى ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها ويمكن
حملها على صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها او يمكن حملها على خبر غير الثقة

الاخبار م

لما سيجيء من الادلة على اعتبار خبر الثقة هذا كله في الطائفة الدالة على طرح المخالفة
للكتاب والسنة واما الطائفة الآمرة بطرح ما لم يوافق الكتاب او لم يوجد عليه شاهد
من الكتاب والسنة فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الاخبار الغير
الموافقة لما يوجد في الكتاب عنهم ع كما دل عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان
المعتضدتان بغيرهما من الاخبار انها محمولة على ما تقدم في الطائفة الآمرة بطرح
الاخبار المخالفة للكتاب والسنة وانما دل منها على بطلان ما لم يوافق وكونه
زخرفا محمول على الاخبار الواردة في اصول الدين مع احتمال كون ذلك من
اخبارهم الموافقة للكتاب والسنة وعلى الباطل الذي يعلمونه منها ولهذا كانوا يستشهدون كثيرا — يستشهدون م
كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه
شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة او صورة التعارض كما هو ظاهر غير واحد
من الاخبار العلاجية ثم ان الاخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وان كانت
كثيرة الا انها لا تقاوم الادلة الآتية فانها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة فلا بد
من مخالفة الظاهر في هذه الاخبار وعن الاجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي — الجواب م
قدس سرهما فبانه لم يتحقق لنا هذا الاجماع والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد
مع معارضته من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة اخرى الاجماع على حجية — بما سيجيء م
خبر الواحد في الجملة وتحقق الشهرة على خلافه بين القدماء والمتأخرين واما نسبة
بعض العامة كالحاجبي عدم الحجية الى الرافضة فمستندة الى ما رأوا من السيد من
دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة
واما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالادلة الاربعة اما الكتاب فقد ذكروا

منها آيات ادعوا دلالتها منها قوله تعالى في سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان احدهما انه سبحانه علق وجوب التثبت
على مجيء خبر الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب
التثبت عند مجيء خبر غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو
باطل لانه يقتضي كون العادل اسوأ حالا من الفاسق وفساده بين الثاني انه تعالى امر
بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر الواحد
وعرضي وهو كونه فاسقا ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان
الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه
اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول
العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل
فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوأ من حال الفاسق وهو
محال اقول الظاهر ان اخذهم للمقدمة الاخيرة وهي انه اذا لم يجب التثبت وجب القبول لان
الرد مستلزم لكون العادل اسوأ حالا من الفاسق مبني على ما يتراءى من ظهور
الامر بالتبين في الوجوب النفسي فيكون هنا امور ثلاثة الفحص عن الصدق والكذب
والرد من دون تبين والقبول كذلك لكنك خبير بان الامر بالتبين هنا مسوق
لبيان الوجوب الشرطي وان التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل
غير مشروط بالتبين فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية وهي كون العادل اسوأ حالا
من الفاسق والدليل على كون الامر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي مضافا الى انه المتبادر

عرفا في امثال المقام وان الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في
خبر الفاسق وانما اوجبه من اوجبه عند ارادة العمل به لا مطلقا هو ان التعليل في
الآية بقوله ان تصيبوا الخ لا يصح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي لان حاصله
يرجع الى انه لئلا تصيبوا قوما بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد
تبين الخلاف ومن المعلوم ان هذا لا يصلح الا علة لحرمة العمل بدون التبين فهذا
هو المعلول ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين مع ان في الاولوية المذكورة
في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسيا ما لا يخفى لان الآية على هذا ساكتة
عن حكم العمل بخبره قبل التبين او بعده فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز
العمل قبل التبين كما انهما يشتركان قطعا في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق
لان العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره
والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل اسوأ حالا بل مستلزم لمزية
كاملة للعادل على الفاسق فتأمل وكيف كان فقد اورد على الآية ايرادات كثيرة ربما يبلغ
الى نيف وعشرين الا ان كثيرا منها قابلة للدفع فلنذكر اولا ما لا يمكن الذب عنه ثم
نتبعه بذكر بعض ما اورد من الايرادات القابلة للدفع اما ما لا يمكن الذب
عنه فايرادان احدهما ان الاستدلال ان كان راجعا الى اعتبار مفهوم الوصف اعني
الفسق ففيه ان المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف خصوصا في الوصف الغير
المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه فانه اشبه بمفهوم اللقب ولعل هذا
مراد من اجاب عن الآية كالسيدين وامين الاسلام والمحقق والعلامة وغيرهم بان هذا
الاستدلال مبني على دليل الخطاب ولا نقول به وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر

كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة فقيه ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ
وعلم التبين هنا لاجل علم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع
كما في قول القائل ان رزقت ولدا فاختنه وان ركب زيد فخذ ركابه وان قدم من
السفر فاستقبله وان تزوجت فلا تضيع حق زوجتك واذا قرأت الدرس
فاحفظه قال الله سبحانه واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واذا حييتم بتحية فحيوا
باحسن منها او ردوها الى غير ذلك مما لا يحصى ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة بان
عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب
واخرى ان جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبين في خبر الفاسق لاجل عدمه يوجب حمل السالبة
على المنتفية بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر وجه الفساد ان الحكم اذا ثبت لخبر
الفاسق بشرط مجيء الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية او العقلية انتفاء
الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه
ففرض مجيء العادل بنبأ عند عدم الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ لا يوجب
انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به لانه لم يكن مثبتا في المنطوق حتى ينتفي في المفهوم
فالمفهوم في الآية واشباهها ليس قابلا لغير السالبة بانتفاء الموضوع وليس هنا قضية لفظية
سالبة دار الامر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود او لانتفاء الموضوع
الثاني ما اورده في المحكي العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها
من انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول ان
مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل به
ولو كان المخبر عادلا فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل لا يقال ان النسبة بينهما

وان كان عموما من وجه فيتعارضان في مادة الاجماع وهي خبر العادل الغير المفيد
للعلم لكن يجب تقديم عموم المفهوم وادخال مادة الاجماع فيه اذ لو خرج عنه
وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم لكان لغوا لان خبر الفاسق المفيد للعلم
ايضا واجب العمل بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا فيكون المفهوم
اخص مطلقا من عموم التعليل لانا نقول ما ذكره اخيرا من ان المفهوم اخص مطلقا
من عموم التعليل مسلم الا انا ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في وجوب العمل بخبر
العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية او الوصفية في ثبوت المفهوم فطرح المفهوم
والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم اولى من ارتكاب التخصيص في
التعليل واليه اشار في محكي العدة بقوله لا يمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل
وليس في ذلك منافاة لما هو الحق وعليه الاكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة
لاختصاص ذلك اولا بالمخصص المنفصل ولو سلم جريانه في الكلام الواحد
منعناه في العلة والمعلول فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة في العموم و
الخصوص فالعلة تارة تخصص مورد المعلول وان كان عاما بحسب اللفظ
كما في قول القائل لا تأكل الرمان لانه حامض فيخصصه بالافراد الحامضة فيكون
عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه وقد توجب عموم المعلول وان كان بحسب
الدلالة اللفظية خاصا كما في قول القائل لا تشرب الادوية التي تصفها لك النسوان
او اذا وصف لك امرأة دواء فلا تشربه لانك لا تأمن ضرره فيدل على ان
الحكم عام في كل دواء لا يؤمن ضرره من اي واصف كان ويكون تخصيص النسوان
بالذكر من بين الجهال لنكتة خاصة او عامة لاحظها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل فلعل

النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد كما نبه عليه في المعارج وهذا الايراد مبني على ان
المراد بالتبين هو التبين العلمي كما هو مقتضى اشتقاقه ويمكن ان يقال ان المراد منه ما يعم
الظهور العرفي الحاصل من الاطمينان الذي هو مقابل الجهالة وهذا وان كان يدفع الايراد
المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في وجوب التبين الى ان
العادل الواقعي يحصل منه غالبا الاطمينان المذكور بخلاف الفاسق فلهذا وجب فيه
تحصيل هذا الاطمينان من الخارج لكنك خبير بان الاستدلال بالمفهوم على حجية خبر العادل
المفيد للاطمينان غير محتاج اليه اذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجية كل ما يفيد
الاطمينان كما لا يخفى ثم انه حكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على
ما هو مخالف للواقع بان المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم
بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز
الاعتماد على الشهادة والفتوى وفيه مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ان
الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعا اذ العاقل بل جماعة من العقلاء
لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالآية تدل على المنع عن العمل
بغير العلم لعلة هي كونه في معرض المخالفة للواقع واما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة
فلا يجوز القياس بها لما تقدم في توجيه كلام ابن قبة من ان الاقدام على ما فيه مخالفة الواقع
احيانا قد يحسن لاجل الاضطرار اليه وعدم وجود الاقرب الى الواقع منه كما في الفتوى و
قد يكون لاجل مصلحة تزيد على مصلحة ادراك الواقع فراجع فالاولى لمن يريد التفصي
عن هذا الايراد التشبث بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الاطمينان وبالجهالة الشك او الظن الابتدائي الزائل بعد التأمل فالمراد ان الفاسق يزول
بالالتفات الى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وان كان متحرزا عن الكذب ومنه

يظهر الجواب عما ربما يقال من ان العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمينان بمضمونه عادلا كان
المخبر او فاسقا فلا وجه للامر بتحصيل الاطمينان في الفاسق اما ما اورد على الآية بما
هو قابل للذب عنه فكثير منها معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل
بغير العلم والنسبة عموم من وجه فالمرجع الى اصالة عدم الحجية وفيه ان المراد بالنبأ
في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فالمفهوم اخص مطلقا من تلك الآيات فيتعين
تخصيصها بناء على ما تقرر من ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم اقوى من ظهور العام
في العموم واما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم
فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتي وجود
الشرط وانتفائه في افادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع وربما يتوهم ان للآيات
الناهية جهة خصوص اما من جهة اختصاصها بصورة التمكن من العلم واما من جهة اختصاصها
بغير البينة العادلة وامثالها مما خرج عن تلك الآيات قطعا ويندفع بان خروج ما
خرج من ادلة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهة عموم في المفهوم لان المفهوم ايضا دليل خاص مثل
الخاص الذي خصص ادلة حرمة العمل بالظن فلا يجوز تخصيص العام باحدهما
اولا ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاص الآخر فاذا ورد اكرم
العلماء ثم قام الدليل على عدم وجوب اكرام جماعة من فساقهم ثم ورد دليل ثالث على عدم
وجوب اكرام مطلق الفساق فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الاول اولا ثم جعل النسبة
بينه وبين الخاص الثالث عموما من وجه وهذا امر واضح نبهنا عليه في باب التعارض ومنها
ان مفهوم الآية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع الذي اخبر به السيد
المرتضى واتباعه قدس الله اسرارهم من عدم حجية خبر العادل لانهم عدول اخبروا بحكم الامام

عليه السلام لعدم حجية الخبر وفساد هذا الايراد اوضح من ان يبين اذ بعد الغض عما
ذكرنا سابقا في شمول اية النبأ للاجماع المنقول وبعد الغض عن ان اخبار
هؤلاء معارض باخبار الشيخ نقول انه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الاية اما اولا
فلان دخوله يستلزم خروجه لانه خبر عادل فيستحيل دخوله ودعوى انه لا يعم
نفسه مدفوعة بانه وان لم يعم نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه الا انه يعلم ان الحكم
ثابت لهذا الفرد للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم ولذا لو سئلنا السيد
عن انه اذا ثبت اجماع عن النافين واحد هل يجوز الاتكال عليه فيقول لا واما
ثانيا فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول انه وقع الاجماع على خروجه من النافين
لحجية الخبر ومن المثبتين واما ثالثا فلدوران الامر بين دخوله وخروج ما عداه
وبين العكس ولا ريب ان العكس متعين لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص الى الواحد
بل لان المقصود من الكلام ح منحصر في بيان عدم حجية خبر العادل ولا ريب
ان التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر العادل قبيح في الغاية
وفضيح الى النهاية كما يعلم من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فاخبرك
زيد بالاف من الاخبار ثم اخبر بكذب جميعها فاراد القائل من قوله صدق الخ
خصوص هذا الخبر وقد اجاب بعض من لا تحصيل له بان الاجماع المنقول مظنون
الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار ومنها ان الاية لا تشمل الاخبار مع الواسطة من
الوسايط لانصراف النبأ الى الخبر بلا واسطة فلا يعم الروايات المأثورة عن الائمة
لاشتمالها على وسايط وضعف هذا الايراد على ظاهره واضح لان كل واسطة من الوسايط
انما يخبر خبرا بلا واسطة فان الشيخ قدس سره اذا قال حدثني المفيد قال حدثني

صدوق

الصدوق قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري عليه السلام بكذا فان هناك اخبارا
متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثني المفيد الخ وهذا خبر بلا واسطة
يجب تصديقه فاذا حكم بصدقه وثبت شرعا ان المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني
الصدوق فهذا الاخبار اعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق ايضا
خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وان الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق
اخباره بقوله حدثني ابي والصدوق عادل فيصدق في خبره فيكون كما لو سمعنا اباه يحدث
بقوله حدثنا الصفار فنصدقه لانه عادل فيثبت خبر الصفار انه كتب اليه
العسكري عليه السلام واذا كان الصفار عادلا وجب تصديقه والحكم بان العسكري كتب اليه
ذلك القول كما لو شاهدنا الامام عليه السلام يكتبه اليه فيكون المكتوب حجة فيثبت بخبر كل لاحق
اخبار سابقه ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لان كل واسطة مخبر بخبر مستقل
هذا ولكن قد يشكل الامر بان الاية انما تدل على وجوب تصديق كل مخبر ومعنى وجوب
تصديقه ليس الا ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه فاذا قال المخبر اخبرني
عمرو ان زيدا عادل فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الاثار الشرعية
المترتبة على اخبار عمرو بعدالة زيد ومن الاثار الشرعية المترتبة على اخبار عمرو بعدالة
زيد وان كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد الا ان هذا الحكم الشرعي لاخبار العادل
انما حدث بهذه الاية وليس من الاثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن
الاية حتى يحكم بمقتضى الاية بترتبه على اخبار العادل به والحاصل ان الاية تدل على
ترتيب الاثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على اخبار العادل ومن المعلوم ان المراد

اذا كان عادلا

من الاثار غير هذا الاثر الشرعي الثابت بنفس الاية فاللازم على هذا دلالة الاية على ترتيب
جميع اثار المخبر به على الخبر الا الاثر الشرعي الثابت بهذه الاية للمخبر به اذا كان المخبر به خبر عادل وبعبارة اخرى
الاية تدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له الا بدلالة الاية على وجوب قبول
الخبر لان الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعا له بواسطة ثبوته لفرد اخر ومن هنا يتجه
ان يقال ان ادلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة لكن يضعف هذا الاشكال
اولا بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالاجماع كالاقرار بالاقرار وكرفع
اليد عن اليقين السابق بنجاسة الثوب المغسول بماء مستصحب الطهارة
بيقين الاستصحاب طهارته وثانيا بالحل وهو انه لا مانع من ترتب افراد العام
في الوجود الخارجي وكون وجود بعضها موقوفا على ثبوت الحكم لبعضها الاخر وهذا لا
ينافي كون جميع افراد العام متساوية الاقدام في شمول الحكم لها في نظر المتكلم لا في الوجود
الخارجي حتى لا يكون لبعضها تقدم على بعض في الوجود ولما ذكرنا لا مانع من قابلية اللفظ
العام لان يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد اخر لا يوجب التوقف
في الحكم اذا علم المناط الملحوظ في حكم العام وان المتكلم لم يلاحظ موضوعا دون اخر فان موضوع
اليقين بطهارة الثوب الناقض لليقين بنجاسته انما يحدث بحكم الشارع باستصحاب
طهارة الماء فيثبت الحكم الى ذلك الموضوع الموجود بعد تحقق الحكم وان لم يكن كلام المتكلم
قابلا للارادة ذلك الموضوع الا بعد الحكم العام فوجوب تصديق قول المخبر اخبرني عمرو
بعدالة زيد وان لم يكن داخلا في الموضوع ذلك الحكم العام والا لزم تأخر الموضوع وجودا عن
الحكم الا انه معلوم ان هذا الخروج مستند الى قصور العبارة وعدم قابليتها للشمول لا للفرق
بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول حكم العام له فهو مثل ما لو اخبر زيد بعض

عبيد المولى

المخبر به
الاشكال لا يدخل في موضوع الاشهاد وقبول شهادة الفرع
الفرد الثابت

عبيد المولى بانه قال لا تعمل باخبار زيد فانه لا يجوز له العمل به ولو اتكالا على دليل
عام يدل على الجواز ويقول ان هذا العام لا يشمل نفسه لا لعدم شموله له ليس
الا لقصور اللفظ وعدم قابلية المشمول لا للتفات بينه وبين غيره من اخبار
زيد في نظر المولى وقد تقدم في الايراد الثاني من هذه الايرادات ما يوضح ذلك فراجع
ومنها ان العمل بالمفهوم في الاحكام الشرعية غير ممكن لوجوب الفحص عن المعارض لخبر
العدل في الاحكام الشرعية فيجب تنزيل الاية على الاخبار في الموضوعات الخارجية فانها
التي لا يجب الفحص فيها عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر فان الاول يؤكد حجية
خبر العادل ولا ينافيها لان مرجع التفحص عن المعارض الى الفحص عما اوجب الشارع
العمل به كما اوجب العمل بهذا والتبين المنافي للحجية هو التوقف عن العمل والتماس
دليل اخر فيكون ذلك الدليل هو المتبع ولو كان اصلا من الاصول فاذا يئس عن المعارض
عمل بهذا الخبر واذا وجد اخذ بالارجح منهما فاذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر واذا وجد
اخذ بالارجح منهما واذا يئس عن التبين توقف عن العمل ورجع الى ما يقتضيه الاصول
العملية فخبر العادل وان اشترك مع خبر الفاسق في عدم جواز العمل بمجرد المجيء
الا انه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالثاني دون الاول ومع وجدان المنافي
يؤخذ به في الاول ويؤخذ بالارجح في الثاني فتتبع الادلة في الاول لتحصيل المقتضي
الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق وفي الثاني لطلب المانع عما اقتضاه الدليل
الموجود ومنها ان مفهوم الاية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الاية
وهو اخبار الوليد بارتداد طائفة ومن المعلوم انه لا يكفي فيه خبر العادل بل لا اقل من
اعتبار العدلين فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز اخراج المورد وفيه ان

يحصل ... في الموضوعات الخارجية ... والاولوية ... وجوب الفحص عن المعارض

غاية الامر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة الى الموضوعات بما اذا تعدد المخبر العادل فكل واحد
من خبر العدلين في البينة لا يجب التبين فيه فالقوم اخراج المورد ان المورد داخل في
البينة في منطوق الآية لا مفهومها فجعل بعض افراد موضوع الحكم بوجوب التبين اذا كان
المخبر به فاسقا والعدم اذا كان المخبر به عادلا لا يلزم منه الا تقييد لحكم في طرف المفهوم و
اخراج بعض افراده وهذا ليس من اخراج المورد المستهجن في شيء ومنها ما عن
غاية المبادي من ان المفهوم يدل على عدم وجوب التبين وهو لا يستلزم العمل لجواز وجوب
التوقف وكان هذا الايراد مبني على ما تقدم افساده من الحمد بوجوب التبين لاجل العمل
عند ارادته وليس التوقف حينئذ واسطة ومنها ان المسئلة اصولية فلا يكتفى فيها بالظن
وفيه ان الظهور اللفظي لا باس بالتمسك به في اصول الفقه والاصول التي لا يتمسك لها
بالظن مطلقا هو اصول الدين لا اصول الفقه والظن الذي لا يتمسك به في الاصول
مطلقا هو مطلق الظن لا الظن الخاص ومنها ان المراد بالفاسق مطلق الخارج عن
طاعة الله ولو بالصغائر فكل من العمل لا يحصل في المعصوم او من هو دونه فيكون
في تعليق الحكم بالفسق اشارة الى ان مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال
فسقه لان المراد الفاسق الواقعي المعلوم فلا وجه آخر لافادة الآية حرمة اتباع غير
العلم لا يحتاج معه الى التمسك في ذلك بتعليل الآية كما تقدم في الايراد الثاني من الايرادين
الاولين وفيه ان ارادة مطلق الخارج عن طاعة الله من اطلاق الفاسق خلاف الظاهر
عرفا فالمراد به اما الكافر كما هو الشايع اطلاقه في الكتاب حيث انه يطلق غالبا في مقابل
الايمان واما الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان نزول هذه
الآية فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت اطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق

مضافا

ثم لأن المورد

نسبة بمعرفة ان المراد وجوب التبين م

كالنكاد اوامثوه وعقد لا وجب التبين في خبر وغيره من غير تعود العلم

مضافا الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم مع انه يمكن فرض
الخلو عن الصغيرة والكبيرة كما اذا علم منه التوبة من الذنب السابق وبه يندفع الايراد
المذكور حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة واما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه
فهو غير قادح لان ظاهر قوله ان جاءكم فاسق بنبأ تحقق الفسق قبل النبأ والآية في المفهوم
يدل على قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبأ واحتمال فسقه به
هذه جملة مما اورد على ظاهر الآية وقد عرفت ان الوارد منها ايرادان والعمدة
الايراد الاول الذي اورده جماعة من القدماء والمتأخرين ثم انه كما استدل بمفهوم
الآية على حجية خبر العادل كذا استدل بمنطوقها على حجية خبر الفاسق وبناء على ان المراد بالتبين ما يعم تحصيل
الظن فاذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به ومن التبين الظني
تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر او على مضمونه او روايته ومن هنا تمسك بعض
بمنطوق الآية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة امارة اخرى
غير معتبرة ولو عمم التبين للتبين الاجمالي وهو تحصيل الظن بصدق مخبره دخل
خبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيدخل الموثق وشبهه بل الحسن ايضا وعلى ما ذكر فيثبت
من آية النبأ منطوقا ومفهوما حجية الاقسام الاربعة للخبر الصحيح والحسن والموثق
والضعيف المحفوف بقرينة ظنية ولكن فيه من الاشكال ما لا يخفى لان التبين ظاهر
في العلمي كيف ولو كان المراد مجرد الظن لكان الامر به في خبر الفاسق لغوا اذ العاقل لا يعمل
بخبر الا بعد رجحان صدقه على كذبه الا ان يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقا من ان المقصود
التنبيه والارشاد على ان الفاسق لا ينبغي ان يعتمد عليه وانه لا يؤمن من كذبه وان كان
المظنون صدقه وكيف كان فمادة التبين ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلها آبية

احتمال ٢

كذا لا تدبيستدل بمنطوقها على حجية خبر العادل ٢

عن ارادة مجرد الظن نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمينان الخارج عن التحير والتزلزل بحيث
لا يعد في العرف العمل به تعريضا للوقوع في الندم فح لا يبعد انجبار خبر الفاسق به لكن لو قلنا
بظهور المنطوق في ذلك كان دالا على حجية الظن الاطمئناني المذكور وان لم يكن معه خبر
فاسق نظرا الى ان الظاهر من الآية ان خبر الفاسق وجوده كعدمه وانه لا بد من تبين
الامر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين الخارجي نعم ربما يكون نفس الخبر من الامارات
التي يحصل من مجموعها التبين فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع فكلما حصل
حصل الامن منه جاز العمل فلا فرق ح بين خبر الفاسق وجوده كعدمه وانه لا بد منه
تبين الامر من الخارج والعمل على ما يقتضيه المعتضد بالشهرة اذا حصل الاطمينان به
يصدقه تحصيل نهائي وحاصل ان الآية تدل على ان العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية
لوجود خبر الفاسق وعدمه سواء قلنا بان المراد منه العلم او الاطمينان او مطلق الظن حتى
ان من قال بان خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه لحسن او توثيق او غيرهما من صفات
الراوي فلازمه القول بدلالة الآية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وان لم يكن معه
خبر اصلا فافهم واغتنم واستقم ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذرين من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواتر
او قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد اما وجوب الحذر فمن وجهين احدهما ان لفظة لعل
بعد انسلاخه عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخوله محبوبا للمتكلم واذا تحقق حسن الحذر ثبت
وجوبه اما لما ذكر في المعالم من انه لا معنى لندب الحذر اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه
لا يحسن واما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه

فقدا

سيما قد يمن الشهرة المجردة اذا حصل الاطمينان ٥

فقد اوجبه الثاني ان ظاهر الآية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة
لولا فاذا وجب الانذار افاد وجوب الحذر لوجهين احدهما وقوعه غاية للواجب فان الغاية
المترتبة على فعل واجب مما لا يرضى الآمر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف
ام لا كما في قولك تب لعلك تفلح واسلم لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله
يتذكر او يخشى الثاني انه اذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول والا لغى الانذار ونظير
ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة
من قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان
ووجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة الى ما في الارحام فان قلت المراد بالنفر
النفر الى الجهاد كما يظهر من صدر الآية وهو قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة
ومن المعلوم ان النفر الى الجهاد ليس للتفقه والانذار نعم ربما يترتبان عليه بناء على
ما قيل من ان المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور اوليائه على
اعدائه وسائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته فيخبروا بذلك
عند رجوعهم الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة فالتفقه والانذار من قبيل الفائدة
لا الغاية حتى يجب بوجوب ذيها قلت اولا انه ليس في صدر الآية دلالة على ان
المراد النفر الى الجهاد وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك وثانيا لو سلم ان المراد النفر
الى الجهاد لكن لا يتعين ان يكون النفر من كل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد بل لو كان للجهاد
لم يتعين ان ينفر من كل قوم طائفة فيمكن ان يكون التفقه غاية لايجاب النفر على طائفة من كل قوم لا لايجاب اصل النفر
وثالثا انه قد فسر الآية بان المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد كما يظهر من قوله وما كان
المؤمنون لينفروا كافة وامر بعضهم بان يتخلفوا عند النبي صلى الله عليه وآله ولا يخلوه وحده فيتعلموا

لحمن

حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم وحاصل ان ظهور الآية في
وجوب التفقه والانذار مما لا ينكر فلا محيص عن حمل الآية عليه وان لزم مخالفة الظاهر في
سياق الآية او بعض الفاظها ومما يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه والانذار استشهاد
الامام ع على وجوبه في اخبار كثيرة منها ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا ع في حديث
قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد الى ان قال
ليتفقهوا وينقل اخبار الائمة ع الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية ومنها ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي
ابن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم
في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومنها ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند
مضي الامام من صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد الله ع اذا حدث على الامام حدث
كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة الخ قال هم في عذر ما داموا
في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم و
منها صحيحة عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله ع عن قول العامة ان رسول الله قال
من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت فان اماما هلك ورجل
بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام ع اذا مات دفعت حجته
وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
وفيها قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلدة

فلا يعني

فلا يعني اهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله عز وجل يقول
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ ومنها صحيحة البزنطي المروية في قرب الاسناد عن
ابي الحسن الرضا ع ومنها رواية عبد المؤمن الانصاري الواردة في جواب من سأل عن
قوله ص وسلم اختلاف امتي رحمة قال اذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم عذاب ليس هذا يراد انما
يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ
حديث منقول بالمعنى ولا يحضرني الفاظه وجميع هذا هو السر في استدلال اصحابنا
بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفائيا هذا غاية ما قيل او يقال في توجيه
الاستدلال بالآية الشريفة لكن الانصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الاول
انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبية الحذر عقيب الانذار في الجملة لكن ليس فيها اطلاق
وجوب الحذر بل يمكن ان يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم
فيحذروا والحاصل ان الآية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل
من المنذر بما انذر وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب
فيه العلم فليس في هذه الآية تخصيص للادلة الناهية عن العمل بما لم يعلم ولذا استشهد الامام
ع فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الامام وانذار النافرين المتخلفين
مع ان الامامة لا تثبت الا بالعلم الثاني ان التفقه الواجب ليس الا معرفة الامور الواقعية من
الدين فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا عقيب
الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية او
بغيرها خطأ او تعمدا من المنذر بالكسر لم يجب الحذر فالحاصل وجوب الحذر عند احراز ان الانذار
المنذر صدق المنذر بالكسر في انذاره بالاحكام الواقعية فهو قول القائل

بكلما العلة يقبل منك فان المقصود من هذا الكلام ليس الا وجوب قبول الخبر الكذائي بالخصوص
لا قبول كل ما يخبر فلان بانه كذا وان لم يعلم مطابقته للواقع ولا يبعد هذا اضابط الوجوب
العمل بالخبر المطلق الصادر من المخاطب في الامر الكذائي ونظيره جميع ما ورد من بيان الحق
للناس ووجوب تبليغه اليهم فان المقصود منه اهتداء الناس الى الحق الواقعي لا انشاء
حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وان لم يعلم مطابقته للواقع ثم الفرق بين هذا الايراد
وسابقه ان هذا الايراد مبني على ان الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن
الامور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه الا بعد احراز كون الانذار متعلقا بالحكم الواقعي واما
الايراد الاول فهو مبني على سكوت الآية عن التعرض لكون الحذر واجبا على الاطلاق او بشرط
حصول العلم الثالث لو سلمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقا عند انذار المنذر ولو لم يفد
العلم لكنه لا يدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف فانشاء
التخويف مأخوذ فيه والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي الى العمل
بمقتضاه فعلا ومن المعلوم ان التخويف لا يجب الا على الوعاظ في مقام الايعاد على الامور
التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك
الصلوة او على المرشدين في مقام ارشاد الجهال فالتخوف لا يجب الا على المتعظ او المسترشد
ومن المعلوم ان تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل الكلام خارج عن الامرين
توضيح ذلك ان المنذر اما ان ينذر ويخوف على وجه الافتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده
المنذر واما ان ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة فالاول كان يقول يا ايها الناس
اتقوا الله في شرب العصير فان شربه يوجب المؤاخذة والثاني كان يقول قال الامام ع من
شرب العصير فكانما شرب الخمر اما الانذار على الوجه الاول فلا يجب الحذر عقيبه

في مقام التوضيح

الا على

الا على المقلدين لهذا المفتي واما الثاني فله جهتان احداهما جهة تخويف وايعاد والثانية
جهة حكاية قول الحجة الاعلى من هو مقلد له اذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه
واما الجهة الثانية فهي التي ينفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد
تصديقه في صدور هذا الكلام عن الامام ع واما ان مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب
للخوف او الكراهة فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة الى هذا المجتهد فالآية الدالة
على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليهم اتباع المنذر في مضمون
الحكاية وهو المقلد له للاجماع على انه لا يجب على المجتهد التخوف عند انذار غيره انما الكلام
في انه هل يجب عليه تصديق غيره في الالفاظ والاصوات التي يحكيها عن المعصوم ام لا و
الآية لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف فالحق ان
الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال
بها على وجوب العمل بالخبر وذكر شيخنا البهائي قدس سره في اول اربعينه ان الاستدلال بالنبوي
المشهور من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما على حجية الخبر لا يقصر عن
الاستدلال عليها بهذه الآية وكان فيه اشارة الى ضعف الاستدلال بالحديث المذكور
ضعيف جدا كما سيجيء ان شاء الله تعالى عند ذكر الاخبار هذا ولكن ظاهر الرواية المتقدمة
عن علل الفضل يدفع هذا الايراد لكنها من الآحاد فلا ينفع في صرف الآية عن ظاهرها
في مسألة حجية الآحاد ومن جملة الآيات التي استدل بها جماعة تبعا للشيخ في العدة على حجية
الخبر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه
في آية النفر من ان حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار ويرد عليها ما ذكرنا
من الايرادين الاولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل

قوله لان الامام ع ربما يعلم ان الجهة الاولى تمنع الى الاجتهاد فيخص الحكاية في

بها لان الاستدلال

مع امكان منع دلالتها على المدعى وان الغالب تحقق من يخرج الى الحج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الامام ع وحج فيجب الحذر عقيب انذارهم فاطلاق الرواية منزل على الغالب

العلم عقيب الاظهار او اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذى يحرم كتمانه و
يجب اظهاره فان من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الا عمل الناس بالحق ولا يريد
بمثل هذا الخطاب تاسيس حجية قول المظهر تعبدا ووجوب العمل بقوله وان لم يطابق الحق
ويشهد لما ذكرنا ان مورد الاية كتمان اليهود لعلامات النبى ص بعد ما بين الله لهم
ذلك فى التورية ومعلوم ان الايات النبوة لا يكتفى فيها بالظن نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيد
قوله الظن نعم العلم غالبا امكن جعل ذلك دليلا على ان المقصود العمل بقوله وان لم يفد
العلم لئلا يكون القاء هذا الكلام كاللغو ومن هنا امكن الاستدلال بما تقدم من اية
تحريم كتمان ما فى الارحام على النساء على وجوب تصديقهن وباية وجوب اقامة
الشهادة على وجوب قبولها بعد الاقامة فتامل ومن جملة الايات التى استدل بها بعض
المعاصرين قوله تعـ فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان وجوب السؤال يستلزم
وجوب قبول الجواب والا لغى وجوب السؤال واذا وجب قبول الجواب وجب
قبول كلما يصح ان يسئل عنه ويقع جوابا له لان خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه
قطعا فاذا سئل الراوى الذى هو من اهل العلم عما سمعه عن الامام ع فى خصوص الواقعة
فاجاب بانى سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الاية فيجب قبول
قوله ابتداء انى سمعت الامام ع يقول كذا لان حجية قوله هو الذى اوجب السؤال عنه
لا ان وجوب السؤال اوجب قبوله قوله كما لا يخفى ويرد عليه اولا ان الاستدلال ان كان
بظاهر الاية فظاهرها بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد
والحسن وقتادة فان المذكور فى سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر وفى سورة الانبياء وما ارسلنا

قبلك

بالظن نعم

مع امكان كون وجوب الاظهار لاجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين

قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وان كان مع قطع النظر عن
سياقها ففيه اولا انه ورد فى الاخبار المستفيضة ان اهل الذكر هم الائمة ع وقد عقد
فى اصول الكافى بابا لذلك وارسله فى المجمع عن على ع ورد بعض مشايخنا هذه الاخبار
بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواة فى بعضها وضعف بعضها فى الباقى
وفيه نظر لان روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء فلاحظ
ورواية ابى بكر الحضرمى حسنة او موثقة نعم ثلث روايات اخر منها لا تخلو عن ضعف
ولا يقدح قطعا وثانيا ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل
العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا كما يقال فى العرف سل ان كنت جاهلا ويؤيده
ان الاية واردة فى اصول الدين وعلامات النبى ص التى لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعا وثالثا
لو سلم حمله على ارادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا ان المراد من
اهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الامام والا لدل على حجية قول كل عالم بشئ
ولو من طريق السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان عن مطلق من احس شيئا بسمعه
او بصره والمتبادر من وجوب سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم
عما هم عالمون به ويعدون من اهل العلم فى مثله فينحصر مدلول الاية فى التقليد
ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامى وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من انا نفرض
الراوى من اهل العلم فاذا وجب قبول روايته وجب قبول الرواية من ليس من اهل
العلم بالاجماع المركب حاصل وجه الاندفاع ان سؤال اهل العلم عن الالفاظ التى سمعها
من الامام ع والتعبد بقوله فيها ليس سؤالا من اهل العلم من حيث هم اهل العلم الا ترى

ثلث روايات اخر

انه لو قال سل الفقهاء اذا لم تعلم او الاطباء لا يحتمل ان يكون قد اراد ما يشمل المسموعات
والمبصرات الخارجية من قيام زيد وتكلم عمرو وغير ذلك ومن جملة الايات قوله تعـ فى
سورة البرائة ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله
ويؤمن للمؤمنين مدح الله عز وجل رسوله ص بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق
بالله جل ذكره فاذا كان التصديق حسنا يكون واجبا ويزيد فى تقريب الاستدلال وضوحا
ما رواه فى فروع الكافى فى الحسن بابن هاشم انه كان لاسمعيل بن ابى عبد الله ع ... يا بنى
اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بنى ان الله عز وجل يقول يؤمن
بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون
فصدقهم ويرد عليه اولا ان المراد بالاذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع
لا من يعمل تعبدا بما يسمع فمدحه ص بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم
وثانيا ان المراد من التصديق فى الاية ليس جعل المخبر به واقعا وترتيب جميع
اثاره عليه اذ لو كان المراد به ذلك لم يكن اذن خير لجميع الناس اذ لو اخبره احد بزنا
احد او شربه او قذفه او ارتداده فقتله النبى ص او جلده لم يكن فى سماعه ذلك الخبر خير
للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فى الواقع نعم كان
خيرا للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقا مؤذيا للنبى ص على ما يقتضيه الخطاب فى لكم
فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا بحمل التصديق على ما ذكرنا من اظهار القبول عنه وعدم
تكذيبه وطرح قوله رأسا مع العمل فى نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر
عنه فان كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه فى الظاهر لكن يكون على حذر منه فى الباطن كما كان

هو مقتضى

من دون حصول الاعتقاد بصدقه

جميع

هو مقتضى المصلحة فى حكاية اسمعيل المتقدمة ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشى عن
الصادق ع من انه يصدق المؤمنين لانه ص كان رؤفا رحيما بالمؤمنين فان تعليل التصديق
بالرافة والرحمة على كافة المؤمنين ينافى ارادة قبول قول احدهم على الاخر بحيث يترتب
عليه اثاره وان انكر المخبر عنه وقوعه اذ مع الانكار لا بد من تكذيب
احدهما وهو مناف لكونه اذن خير ورؤفا رحيما بالجميع فتعين ارادة التصديق بالمعنى
الذى ذكرنا ويؤيده ايضا ما عن القمى فى سبب نزول الاية انه نم منافق على النبى ص
فاخبره الله بذلك فاحضره النبى ص وسأله فحلف انه لم يكن شئ مما نم عليه فقبل منه
النبى ص فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبى ويقول انه يقبل كلما يسمع اخبره
الله انى انم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته انى لم افعل فقبل فرده الله تعـ بقوله
لنبيه ص قل اذن خير لكم ومن المعلوم ان تصديقه ص للمنافق لم يكن بترتيب
اثار الصدق عليه مطلقا وهو صريح فى ان المراد من المؤمنين المقرون بالايمان من غير اعتقاد
ويشهد بتغاير معنى الايمان فى الموضعين مضافا الى تكرار لفظه تعديته فى الاول بالباء وفى الثانى
باللام فافهم واما توجيه الرواية فيحتاج الى بيان معنى التصديق فنقول ان المسلم اذا اخبر
بشئ فلتصديقه معنيان احدهما ما يقتضيه ادلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والاحسن
فان الاخبار من حيث انه فعل من افعال المكلفين صحيحه ما كان مباحا وفاسده ما كان نقيضه
كالكذب والغيبة ونحوهما فحمل الاخبار على الصادق حمله على الحسن والثانى هو حمل
اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقا
للواقع وترتيب اثار الواقع عليه والحاصل ان المعنى الثانى هو الذى يراد من العمل بخبر العادل واما المعنى
الاول فهو الذى يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن وهو ظاهر الاخبار

وهذا التفسير

فيكون الايمان لهم على حسب ايمانهم

وترتيب اثار الواقع

والحكمة الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصا مثل
قوله ع يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة
انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخبر فان تكذيب القسامة
مع كونهم ايضا مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل
تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح نعم خرج من ذلك مواضع
وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وان انكر المشهود عليه وانت اذا تاملت هذه
الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية اسمعيل لم يكن لك بد من حمل
التصديق على ما ذكرنا وان ابيت الا عن ظهور خبر اسمعيل في وجوب التصديق بمعنى
ترتيب آثار الواقع فنقول ان الاستعانة بها على دلالة الاية خروج عن الاستدلال
بالكتاب الى السنة والمقصود الاول غاية الامر كون هذه الرواية في عداد الروايات
الاتية ان شاء الله تعالى ثم ان هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية
الخبر انما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمفهوم آية النبأ على حجية
خبر العادل الواقعي او من اخبر عدل واقعي بعدالته بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة
وشهادة التعليل بمخافة الوقوع في الندم الى صورة افادة خبر العادل الظن الاطمئناني
بالصدق كما هو الغالب مع القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل
الواقعي بشرط افادته الظن الاطمئناني وهو المعبر عنه بالوثوق نعم لو لم نقل بدلالة آية
النبأ من جهة عدم المفهوم لها اقتصر على منصرف سائر الآيات وهو الخبر المفيد للوثوق
وان لم يكن المخبر عادلا واما السنة فطوائف من الاخبار منها ما ورد في الخبرين المتعارضين
من الاخذ بالاعدل والاصدق والمشهور والتخيير عند التساوي مثل مقبولة عمر بن حنظلة فانها وان
وردت في الحكم حيث يقول الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما

في الحديث

في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر الا ان الملاحظة جميع الرواية تشهد بان المراد
بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان ومثل رواية عوالي اللئالي المروية عن العلامة
المرفوعة الى زرارة قال يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما
اخذ قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت فانهما معا مشهوران قال خذ
باعدلهما عندك واوثقهما في نفسك ومثل رواية ابن الجهم عن الرضا ع قلت يجيئنا
الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك
بايهما اخذت ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك
الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد عليه والظاهر ان دلالتها
على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة الا انه لا اطلاق لها لان السؤال عن الخبرين
اللذين فرض السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لولا المعارض كما يشهد به السؤال بلفظة
اي الدالة على السؤال عن المعين مع العلم بالمبهم فهو كما اذا سئل عن تعارض الشهود
او ائمة الصلوة فاجاب ببيان المرجح فانه لا يدل الا على ان المفروض تعارض من كان منهم
مفروض القبول لولا المعارض نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة
وبعد ملاحظة ذكر الاوثقية والاعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع
اعتبار خبر الثقة بل العادل لكن الانصاف ان ظاهر سياق الرواية ان الغرض من العدالة
حصول الوثاقة فيكون العبرة بها ومنها ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحابهم ع بحيث يظهر منه
عدم الفرق بين الفتوى والرواية مثل ارجاعه ع الى زرارة بقوله ع اذا اردت
حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله عليه السلام في رواية اخرى واما ما رواه زرارة
عن ابي عليه السلام فلا يجوز رده وقوله ع لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه
اذا احتاج او سئل عن مسئلة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه سمع من ابي احاديث

وكان عند ابي وجيها وقوله ع فيما عن الكشي لسلمة بن ابي حبيبة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا
كثيرا فما روى لك عني فاروه عني وقوله ع لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمن يرجع
اليه عليك بالاسدي يعني ابا بصير وقوله ع لعلي بن المسيب بعد السؤال عمن ياخذ عنه
معالم الدين عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا وقوله ع لما قال له عبد العزيز
ابن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ
عنه معالم ديني قال نعم وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه
عند الراوي فسئل عن وثاقة يونس ليترتب عليه
اخذ المعالم منه ويؤيده في اناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه
اللذين هما من النواب والسفراء ففي الكافي في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن احمد بن
اسحق قال سئلت ابا الحسن عليه السلام وقلت له من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال له
العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة
المأمون واخبرنا احمد بن اسحق انه سئل ابا محمد عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه
ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما و
اطعهما فانهما الثقتان المأمونان الخبر وهذه الطائفة ايضا مشتركة مع الطائفة
الاولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون ومنها ما دل على وجوب الرجوع
الى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتويهم بالنسبة
الى اهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة الى اهل العمل بالرواية مثل قول الحجة عجل الله
فرجه لاسحق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ وكمال الدين للصدوق والاحتجاج
للطبرسي واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم
وانا حجة الله عليهم فانه لو سلم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم

الوقايع

الوقايع الى الرواة اعني الاستفتاء منهم الا ان التعليل بانهم حجته ع يدل على وجوب
قبول خبرهم ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله ع اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون
حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رواه عن علي ع دل على الاخذ بروايات الشيعة
وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من روايات الخاصة ومثل ما في الاحتجاج
عن تفسير العسكري ع في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الآية من انه
قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء العوام من اليهود والنصارى لا يعرفون
الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم
والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز
لاولئك القبول من علمائهم لا سبيل لهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال
بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة
اما من حيث استووا فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علمائهم
واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله قال ان عوام اليهود كانوا قد
عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشاء وتغيير الاحكام عن وجهها
بالشفاعات والنسابات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به
اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه
من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعلموهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف
قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله تعالى ولا
على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن
علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهده

ووجب عليهم النظر في امر رسول الله ص اذا كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان
لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة
والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح
امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال
والاهانة مستحقا من قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين
ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه
حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك
لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح والفواحش
مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط
فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره بجهلهم
ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم واخرين يتعمدون الكذب علينا
ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم ومنهم قوم نصاب لا يقدرون
على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا و
ينتقصون بنا عند اعدائنا ثم يضيفون اليه اضعافه واضعاف اضعافه من
الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيتقبله المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا
فضلوا واضلوا اولئك اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين
بن علي ع انتهى محل الحاجة من هذا الخبر الشريف الذي يتضح منه ان المناط هو التصدق على ما نقبل قول من
عرف بالتحرز عن الكذب وان كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها لكن المستفاد
من مجموعه ان المناط هو التحرز عن الكذب فافهم ومثل ما عن ابي الحسن ع فيما كتبه
في التصديق

جوابا

جوابا عن سؤال عمن اعتمد عليه في الدين قال اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا
كثير القدم في امرنا وقوله ع في رواية الرضوي لا تاخذن معالم دينك من غير شيعتنا
فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله
وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه الحديث وظاهرهما وان
كان الفتوى الا ان الانصاف شمولها للرواية بعد التامل كما تقدم في سابقيهما
ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح لا عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم
الحسين بن روح حيث سأله اصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قاله
العسكري ع في كتب بني فضال حيث قالوا له ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء
قال خذوا بما رووا وذروا ما راوا فانه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني فضال
وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم ولهذا ان الشيخ الجليل المذكور
الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الامام قال اقول في كتب الشلمغاني اقول
فيها ما قاله العسكري في كتب بني فضال مع ان هذا الكلام بظاهره قياس باطل ومثل
ما ورد مستفيضا في المحاسن وغيره حديث واحد في حلال وحرام تاخذه من صادق
خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها ياخذ صادق عن صادق
ومثل ما في الوسائل عن الكشي من انه ورد توقيع على القسم بن العلا
وفيه انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا انا
نفاوضهم سرنا ونحمله اليهم ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى
ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من شيعتنا
ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا

فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا
حديثنا فينقلوا اليهم فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم
مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون دل على جواز العمل بالخبر وان نقله من يضيعه ولا
يعمل به ومنها الاخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وان كان في
دلالة كل واحد على ذلك نظر مثل النبوي المستفيض بل المتواتر انه من حفظ على امتي
اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيمة قال شيخنا البهائي قدس سره واول
ما يعينه ان دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا تقصر عن دلالة اية النفر ومثل الاخبار
الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها وابلاغ ما في كتب الثقة مثل ما ورد
في شان الكتب التي دفنوها لشدة التقية فقال ع حدثوا بها فانها حق ومثل ما ورد
في مذاكرة الحديث والامر بكتابته مثل قوله ع للراوي اكتب وبث علمك في بني عمك فانه ياتي
زمان هرج لا يانسون الا بكتبهم وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وما ورد مستفيضا
بل متواترا من قولهم ع اعرفوا منازل الرجال منا بقدر رواياتهم عنا وما ورد من قولهم ع
لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله ص ستكثر بعدي القالة وان من كذب علي فليتبوء مقعده من
النار فان الظاهر ان بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة
والكذابة والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة الى غير ذلك من الاخبار التي
يستفاد من مجموعها رضا الائمة ع بالعمل بالخبر وان لم يفد القطع وقد ادعى في الوسائل
تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي
يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف
فيه لاجل ذلك الاحتمال كما دل عليه الفاظ الثقة والمامون والصادق وغيرها الواردة

فالاخبار

في الاخبار المتقدمة وهي ايضا منصرفة الى اطلاق غيرها واما العدالة فاكثر الاخبار المتقدمة
خالية عنها بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية العدة الامرة بالاخذ بما رواه عن علي
عليه السلام والواردة في كتب بني فضال ومرفوعة الكناني وتاليها انعم في غير واحد
منها حصر المعتمد في اخذ معالم الدين في الشيعة لكنه محمول على غير الثقة او على اخذ
الفتوى جمعا بينها وبين ما هو اكثر منها وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع
مع ان التعليل للنهي في ذيل الرواية بانهم ممن خانوا الله ورسوله يدل على انتفاء النهي عند
انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة فان الغير الامامي الثقة مثل ابن فضال وابن
بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية وسياتي توضيحه عند ذكر الاجماع ان شاء الله تعالى
واما الاجماع فتقريره من وجوه احدها الاجماع على حجية الخبر الواحد في مقابل السيد
واتباعه وطريق تحصيله احد وجهين على سبيل منع الخلو احدهما تتبع اقوال العلماء
من زماننا الى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا
الامام ع بالحكم او عن وجود نص معتبر في المسئلة ولا نعتني بخلاف السيد واتباعه
اما لكونهم معلومي النسب كما ذكره الشيخ في العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت
لهم كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن ان يستفاد من العدة ايضا واما لعدم اعتبار اتفاق
الكل في الاجماع على طريق المتاخرين المبني على الحدس الثاني تتبع الاجماعات المنقولة في ذلك
فمنها ما حكي عن الشيخ قدس سره في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اخترته من المذهب
فهو ان الخبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن احد الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا
في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل
على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القرائن جاز

العمل والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى
ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف
واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم
وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان جعفر بن محمد الذي انتشر
عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا
على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك
انه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم في الشريعة لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم
واحد عمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يكن اعتقاده ردوا
قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى ذلك المجرى لوجب فيه ايضا
مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد
والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز
ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل المعلوم من حالها الذي لا ينكر انهم لا يرون العمل بخبر الواحد
الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه واما ما كان رواته منهم وطريقه
اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس وانه
لو كان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان
قيل اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم
عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان

السمع

السمع لم يرد به وما رأينا احدا تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى
فيه مسألة فكيف انتم تدعون خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الآحاد
انما تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة
للاحكام التي يروون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر
بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم
فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه على ان الذين اشير اليهم
في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين
وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان
قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول من غير معصوم علم
ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في الاجماع انتهى موضع
الحاجة من كلامه ثم اورد على نفسه بان العقل اذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به فما
الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة
ثم اجاب عن ذلك بان خبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان يستعمل بحسب ما قررته
الشريعة والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة فليس لنا التعدي الى غيرها على ان العدالة
شرط في الخبر بلا خلاف ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه ثم اورد على نفسه بان العمل
بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين ثم اجاب اولا بالنقض بلزوم ذلك
عند من منع العمل بخبر الواحد اذا كان هناك خبران متعارضان فانه يقول مع عدم الترجيح
بالتخيير فاذا اختار كلا منهما انسان لزم كون الحق في جهتين وايد ذلك بانه قد سئل الصادق ع
عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغيرها فقال ع انا خالفت بينهم ثم قال بعد ذلك فان قيل كيف

تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتفويض وغير
ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء
قلنا ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه ولو صح انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا
لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه
معتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم و
ارتفاع النزاع فيما بينهم واما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على
هذه الروايات واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية
وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه
عدلا عند من اوجب العمل به وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه
هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول
ان جميع اخبار الآحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير هاهنا الى جملة من
القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك به واما ما يرويه قوم من
المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم
فيهم بحكم الفساق ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشار اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة
بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من
اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج ينبغي ان يكونوا غير عالمين
لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب
الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد والعدل او صفات الائمة او صحة النبوة قالوا روينا كذا
ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريق اصحاب الجملة وذلك انه ليس يمتنع ان يكون

وليس لاحد ان يقول هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة //

هؤلاء

هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا
على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان
يتقدم منهم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررنا
فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشار اليهم من الواقفية
والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان ثم ذكر الجوابين وحاصل احدهما كفاية الوثاقة في العمل
بالخبر لعمل الطائفة بخبر ابن بكير وبني فضال وبني سماعة وحاصل الثاني انا لا نعمل بروايتهم الا اذا انضم
اليها رواية غيرهم ومثل الجواب الاخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله وذكر الجوابين
ايضا في روايات المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم مجبرة ومشبهة لان روايتهم لاخبار الجبر والتشبيه
لا يدل على ذهابهم اليه ثم قال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار
لمجردها بل انما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن
بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر
ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى
موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم
ذكر ذلك في صريحه وفحواه او دليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام
بل وجودها في مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان دعوى القرائن في
جميع ذلك دعوى محال ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا
على ما يعلم ضرورة خلافه ومدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى
عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام
ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته

لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها ولاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها

لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى ثم اخذ في الاستدلال ثانيا على جواز العمل
بهذه الاخبار بانا وجدنا اصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع ابواب الفقه وكل منهم
يستدل ببعض هذه الاخبار ولم يعهد من احد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة
عنه فدل ذلك على جوازه عندهم ثم استدل ثالثا على ذلك بان الطائفة وضعت الكتب
لتميز الرجال الناقلين لهذه الاخبار وبيان احوالهم من حيث العدالة والفسق
والموافقة في المذهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد واستثنوا الرجال
من جملة ما رووه في التصانيف وهذه عادتهم من قديم الوقت الى حديثه فلولا جواز العمل برواية
من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله انتهى المقصود من كلامه زاد الله في علو مقامه وقال
في الاستدلال لا يحصل المطلب بالاخير عليه حتى انه اشار الى رجف جملة كلامه الى دليل الانسداد
وانه لو اقتصر على الادلة العلمية وعمل باصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه
فشكر الله سعيه ثم ان من العجب انه غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم
دلالة كلام الشيخ على حجية الاخبار المجردة عن القرينة قال في المعالم على ما حكى عنه والانصاف انه
لم يتضح من حال الشيخ وامثاله مخالفتهم للسيد قدس الله سرهما اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ
قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة
لها متيسرة كما اشار اليه السيد قدس سره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم
لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلنا حيث قال في المعارج ذهب شيخنا ابو جعفر
قدس سره الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق
يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان
كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل

بهذه

متيسرة

بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب
الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى قال بعد نقل هذا عن المحقق وما فهمه المحقق من كلام الشيخ
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلام صاحب المعالم وانت
خبير بان ما ذكره من وجه الجمع من تيسر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح
الشيخ في العبارة المتقدمة ببداهة بطلانه حيث قال ان دعوى القرائن في جميع ذلك
دعوى محالة وان المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه ويعلم من نفسه ضده ونقيضه
والظاهر بل المعلوم انه قدس سره لم يكن عنده كتاب العدة وقال المحدث الاسترابادي
في محكي الفوائد المدنية ان الشيخ قدس سره لا يجيز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم
وذلك هو مراد المرتضى فصارت المناقشة لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى
كلامه وقال بعض من تأخر عنه من الاخباريين في رسالته بعد ما استحسن ما ذكره صاحب
المعالم ولقد احسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر
منه انه لم ير عدة الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق ولو رآها لصدع بالحق اكثر من
هذا وكم له من تحقيق ابان به عن غفلات المتأخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن
طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله
السيد فليراجع والذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر
العدل الامامي ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار
التي دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها لا ان كل خبر
يرويه عدل امامي يجب العمل به والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة عليهم السلام
مع قدرتهم على اخذ اصول الدين وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين ان يعولوا فيهما

على اخبار الآحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لا بد في اصول الدين من الدليل
القطعي وان المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات
لالفة اذهانهم باصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين
من اصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة والآحاد المحفوفة بالقرائن
المفيدة للعلم واما الخبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء والله
الهادي انتهى كلامه اقول اما دعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالاخبار المحفوفة
بالقرائن العلمية دون المجردة عنها وانه ليس مخالفا للسيد قدس سرهما فهو كمصادمة
الضرورة فان في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفة
السيد نعم توافق في العمل بهذه الاخبار المدونة الا ان السيد يدعي تواترها او احتفافها
بالقرينة المفيدة للعلم كما صرح به في محكي كلامه في جواب مسائل التبانيات من ان اكثر اخبارنا
المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة تدل على صحتها وصدق
رواتها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وان وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص
من طريق الآحاد انتهى والشيخ يأبى عن احتفافها بها كما عرفت كلامه السابق في جواب ما اورده
على نفسه بقوله فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار
بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها الى آخر ما ذكره ومجرد عمل
السيد والشيخ بخبر خاص لدعوى الاول تواتره والثاني كون خبر الواحد حجة لا يلزم منه
توافقهما في مسألة خبر الواحد فان الخلاف فيها انتهى في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه
الشيخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر وفي خبر يراه الشيخ جامعا ولم يحصل تواتره للسيد اذ ليس جميع
ما دون في الكتب متواترا عند السيد ولا جامعا للشرائط الحجية عند الشيخ ثم انه اجماع الاصحاب

الذي

الذي ادعاه الشيخ على العمل بهذه الاخبار لا يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلم حتى يكون
حصول الاجماع للشيخ قرينة على صحة جميع هذه الاخبار كيف وقد عرفت انكاره للقرائن حتى نفس
المجمعين ولو فرض كون الاجماع على العمل قرينة لكنه غير حاصل في كل خبر بحيث يعلم او يظن
ان هذا الخبر بخصوصه وكذا ذاك وذاك اجمعوا على العمل به كما لا يخفى بل المراد الاجماع على الرجوع
اليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي او من القرائن ولذا استثنى القميون كثيرا
من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع اليها واستثنى ابن
الوليد من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس مع كونها في الكتب المشهورة والحاصل ان معنى
الاجماع على العمل بها عدم ردها من جهة كونها اخبار آحاد ثم انما ذكره من تمكن اصحاب الائمة عليهم السلام
من اخذ الاصول والفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعة واضح المنع واقل ما يشهد عليها
ما علم من اختلاف اصحابهم صلوات الله عليهم في الاصول والفروع واما ما ذكره من عدم الاعتماد
في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة والآحاد العلمية ففيه ان الاظهر في مذهب الاخباريين
بين ما ذكره العلامة بان الاخباريين لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد
ولعلهم المعنيون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلدة انهم اذا سئلوا عن التوحيد
وصفات الائمة عليهم السلام او النبوة قالوا روينا كذا وانهم يروون في ذلك الاخبار وكيف كان
فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد قدس سرهما في غاية الفساد لكنها
الا انها غير بعيدة ممن يدعي قطعية صدور اخبار الكتب الاربعة لانه اذا ادعى القطع
بصدورها الاخبار التي اودعها الشيخ في كتابيه فكيف يلتزم كون الشيخ ان يعملوا بالاخبار المجردة
عن القرينة واما صاحب المعالم قدس سره فعذره انه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضع
هذا الموضع كما حكي عن بعض حواشيه واعترف به هذا الرجل واما المحقق قدس سره فليس

لان الاجماع على العمل بخبر هشام

ولذا ... اليهم ... القرائن ... رواية ... اجابوهم ... رواية ... فذلك ... الدين ... يا ... حاله ... فحد ... عمر ... اصل ... علينا ...

في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقا وامنع من دلالته
على الايجاب الكلي وهو ان كل خبر تحمله الامامية يعمل به وتحقق مدلوله هذه الاخبار التي دونها
الاصحاب وجعلوه من نقلها اختاره في المعتبر من التفصيل في اخبار الآحاد المجردة بعد
ذكر الاقوال فيها وهو ان ما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب
عنه او شذ يجب اطراحه انتهى لكن الانصاف انه ما فهمه العلامة من اطلاق قول الشيخ بحجية
خبر العدل الامامي اظهر مما فهمه المحقق من التقييد لان الظاهر ان الشيخ انما تمسك
بالاجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الاصحاب على حجية مطلق خبر العدل الامامي
بناء منه على ان الوجه في عملهم بها كونها اخبار عدول وكذا ما ادعاه من الاجماع على العمل
بروايات الطوائف الخاصة من غير الامامية والا فلم يأخذ في عنوان مختاره ولم يشترط
كون الخبر مما رواه الاصحاب وعملوا به فراجع كلام الشيخ وتأمله والله العالم وهو الخبر مما
رواه الاصحاب وعملوا به فراجع كلام الشيخ وهو الهادي للصواب ثم انه لا يبعد وقوع
مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب
الاصحاب في العمل بخبر الواحد فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الاجماع
فيها مع ان المسألة الفرعية اولى بعدم خفاء مذهب الاصحاب فيها عليهما لان المسائل الفرعية
معنونة في الكتب متفق بها غالبا نعم قد يتفق دعوى الاجماع بملاحظة قواعد الاصحاب
والمسائل الاصولية لم تكن معنونة في كتبهم انما المعلوم من حالهم انهم عملوا باخبار و
طرحوا اخبار فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا او محفوفا عندهم بخلاف ما طرحوا على
ما يدعيه السيد قدس سره على ما صرح به في كلامه المتقدم من ان الاخبار المودعة في الكتب
بطريق الآحاد متواترة او محفوفة ونص في مقام آخر على ان معظم الاحكام يعلم بالضرورة

والاخبار

والاخبار المعلومة ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم
التواتر والاحتفاف فقد شرط العمل في احدهما دون الآخر على ما يدعيه الشيخ قدس سره
على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالاخبار لاقترانها بالقرائن
نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بانهم شددوا الانكار على العامل بخبر الواحد
ولعل الوجه فيه ما اشار اليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله انهم منعوا من الاخبار التي
رواها المخالفون في المسائل التي روى اصحابنا خلافه واستبعد هذا صاحب المعالم
في حاشية منه على ما هامش المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ بان الاعتراف بانكار عمل الامامية
باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لان اشتراط العدالة عندهم وانتفاءها
في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه انتهى وفيه انه
يمكن ان يكون اظهار هذا المذهب والتجنب به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي
فاحتالوا في ذلك بانا لا نعمل الا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر او بالقرائن ولا دليل
عندنا على العمل بالخبر الظني وان كان راويه غير مطعون وفي عبارة الشيخ المتقدمة
اشارة الى ذلك حيث خص انكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم
والحاصل ان الاجماع الذي ادعاه السيد قدس سره قولي [illegible] وما ادعاه الشيخ اجماع
عملي والجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما احتف بالقرينة عندهم وبحمل قولهم على ما ذكرنا
من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب والحمل الثاني مخالف
لظاهر القول والحمل الاول ليس مخالفا لظاهر العمل لان العمل مجمل من اجل الجهة التي وقع عليها
الا ان الانصاف ان القرائن تشهد بفساد الحمل الاول كما سيأتي فلا بد من حمل قول
من حكى عنهم السيد المنع اما على ما ذكرنا من ارادة دفع اخبار المخالفين التي لا يمكنهم

ردها بفسق الراوي واما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومي النسب لا يقدح مخالفتهم
بالاجماع ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر وهو ان مراد السيد قدس سره من العلم الذي ادعاه في
صدق الاخبار هو مجرد الاطمينان فان المحكي عنه قدس سره في تعريف العلم انه ما اقتضى سكون
النفس وهو الذي ادعى بعض الاخباريين ان مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى
لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن
تجردها عن القرائن الاربع التي ذكرها اولا وهي موافقة الكتاب او السنة او الاجماع او دليل
العقل ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف اكثر الاخبار بها
هي الامور الموجبة للوثوق بالراوي او بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها اليهما
وح فيحمل انكار الامامية للعمل بخبر الواحد على انكارهم للعمل به تعبدا او لمجرد حصول
الرجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون والانصاف انه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى
الاجماع على ازيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديدا في
نقله لم يطعن في روايته ولعل هذا الوجه احسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد
وممن نقل الاجماع على حجية اخبار الآحاد السيد الجليل رضي الدين بن طاوس ره حيث
قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد ره ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه
عليه ان الشيعة تعمل باخبار الآحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار
وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين
باخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره
من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين انتهى وفيه دلالة على ان
غير الشيخ من العلماء ايضا ادعى الاجماع على عمل الشيعة باخبار الآحاد وممن نقل الاجماع

خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد ره في كلامه بان اكثر الاخبار متواترة او محفوفة وتصريح الشيخ قده في كلامه المتقدم بانكاره لذلك [illegible]

ايضا

ايضا العلامة ره في النهاية حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا
على الاخبار الآحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى
واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى وممن ادعاه ايضا المحدث المجلسي في بعض رسائله حيث
ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد ثم ان مراد العلامة
قدس سره من الاخباريين يمكن ان يكون مثل الصدوق وشيخه قدس سرهما حيث
اثبتا السهو للنبي ص والائمة ع لبعض اخبار الآحاد وزعما ان نفيه عنهم ع اول درجة
في الغلو ويكون ما تقدم في كلام الشيخ من المقلدة الذين اذا سئلوا عن التوحيد وصفات
النبي ص والامام ع قالوا روينا كذا ويروون في ذلك الاخبار ثم انه يمكن ان يكون الشبهة
التي ادعى العلامة ره حصولها للسيد واتباعه هو زعم الاخبار التي عمل بها الاصحاب
ودونوها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن او ان من قال من شيوخهم بعدم حجية اخبار
الآحاد اراد بها مطلق الاخبار حتى الاخبار الواردة من طرق اصحابنا مع وثاقة الراوي
او ان مخالفته لاصحابنا في هذه المسألة لاجل شبهة حصلت له فخالف المتفق عليه بين الاصحاب
ثم ان دعوى الاجماع صريحا على العمل باخبار الآحاد وان لم يطلع عليها صريحة في كلام غير الشيخ
وابن طاوس والعلامة والمجلسي الا ان هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل على صحتها
وصدقها فخرج عن الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة ويدخل في المحفوف بالقرينة
وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الاخبار بل السيد قدس سره قد اعترف في بعض
كلامه المحكي كما يظهر منه عمل الطائفة باخبار الآحاد الا انه يدعي انه لما كان من المعلوم عدم
عملهم بالاخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل ما يجد عملهم على الاخبار المحفوفة
قال في الموصليات على ما حكي عنه في محكي السرائر ان قيل اليس شيوخ هذه الطائفة عولوا

متعرضا لنسبة الشيخ قده في هذا المقام من الى علماء اهل العمل باخبار الآحاد في اصول الدين الى بعض غفلة اصحاب الحديث [illegible]

في كتبهم في الاحكام الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة في الاحكام
حتى رووها عن ائمتهم ع فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح ان يؤخذ منه
ما هو ابعد من قول العامة وهذا يناقض ما قدمتموه قلنا ليس ينبغي ان يرجع عن الامور
المعلومة المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه وملتبس مجمل وقد علم كل موافق ومخالف
ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى العلم وكذلك نقول
في اخبار الآحاد انتهى المحكي عنه وهذا الكلام كما ترى اعتراف بما يظهر منه عمل الشيوخ باخبار
الآحاد الا انه قدس سره ادعى معلومية خلافه من مذهب الامامية فترك هذا الظهور
اخذا بالمقطوع ونحن ناخذ بما ذكره اولا لاعتضاده بما يوجب الصدق دون ما ذكره
اخيرا العدم ثبوته الا من قبله وكفى بذلك موهنا بخلاف الاجماع المدعى من الشيخ والعلامة
فانه معتضد بقرائن كثيرة تدل على صدق مضمونها وان الاصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي
في الجملة فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشي من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة
فان من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره
اذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصدق عندهم على امر غير واحد عبارة عن الوثوق
والركون لا القطع واليقين ومنها دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند
اصحاب وهذه العبارة تدل على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن ابي عمير لا من اجل القطع بالصدق
بل لعلمهم بانه لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة فلولا قبولهم لما يخبره الثقة لما كان الثقة لم يكن
وجه لقبول مراسيل ابن ابي عمير الذي لا يروي الا عن الثقة والاتفاق المذكور قد ادعاه
الشهيد في الذكرى ايضا ومنها ما ذكره ابن ادريس في رسالة خلاصة الاستدلال
التي صنفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوى الاجماع على المضايقة وانها مما اطبقت

علیه

عليه الامامية الا الشاذ نفر يسير من الخراسانيين قال في تقريب الاجماع ان ابني
بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله وسعيد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب
والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة
للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته انتهى فقد استدل على مذهب
الامامية بذكرهم للاخبار المضايقة وذهابهم من العمل برواية الثقة فاستنتج
من هاتين المقدمتين ذهابهم الى المضايقة وليت شعري اذا علم ابن ادريس
ان مذهب هؤلاء الذين هم اصحاب الائمة ع وجوب العمل برواية الثقة وانه
لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيد في مسألة خبر الواحد الا ان يدعي ان المراد بالثقة
من يفيد قوله القطع وفيه ما لا يخفى او يكون مراده ومراد السيد قدس سرهما من الخبر
العلمي ما يفيد الوثوق والاطمينان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرناه سابقا في الجمع بين
كلامي السيد والشيخ قدس سرهما ومنها ما ذكره المحقق في المعتبر في مسألة خبر الواحد
حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته
من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع
ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعضهم من هذا الافراط فقال كل سليم السند
يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة
وقدح في المذهب اذ ما من مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل و
افرط آخرون في طريق رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم ياذن في العمل به وكل هذه
الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اقرب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على
صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب اطراحه انتهى وهو كما ترى ينادي باعلى صوته

علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل وليس المراد عملهم بخبر المجروح
والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان كلامه في الخبر الغير العلمي وهو الذي احال قوم استعماله عقلا
ومنعه آخرون شرعا ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي
من ان الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص تنزيلا
لفتاويه منزلة رواياته ولولا عمل الاصحاب بروايات الغير العلمية لم يكن وجه في العمل
بتلك الفتاوى عند عدم رواياته ومنها ما ذكره المجلسي في البحار في تاويل بعض الاخبار
التي تقدم ذكرها في دليل السيد واتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر الغير العلمي الصادق
من ان عمل اصحاب الائمة ع بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى ولا يخفى ان شهادة مثل هذا المحدث الجليل
المحدث الخبير الغواص في بحار الانوار اخبار الائمة الاطهار بعمل اصحاب الائمة ع
بالخبر الغير العلمي ودعوى حصول القطع بذلك من جهة التواتر لا تقصر عن دعوى
الشيخ والعلامة الاجماع على العمل باخبار الآحاد وسياتي ان المحدث الحر العاملي
في الفصول المهمة ادعى ايضا تواتر الاخبار بذلك ومنها ما ذكره شيخنا البهائي في
مشرق الشمسين من ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه
وذكر فيما يوجب الوثوق امورا لا تفيد الا الظن ومعلوم ان الصحيح
عندهم هو المعمول به وليس مثل الصحيح عند المتاخرين في انه قد لا يعمل به لاعراض
الاصحاب عنه او لخلل آخر فالمراد ان المقبول عندهم ما تركن اليه النفس وتثق به
هذا ما حضرني من كلمات الاصحاب الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد المحتمل الغير العلمي في
الجملة المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة واذا ضممت الى ذلك كله ذهاب معظم الاصحاب
بل كلهم عدا السيد واتباعه من زمان الصدوق الى زماننا هذا الى حجية الخبر الغير العلمي

حتی

حتى ان الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد وان ما صححه فهو صحيح وما
رده فهو صحيح مردود كما صرح به في صلوة الغدير وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب
الرحمة ثم ضممت الى ذلك ظهور عبارات اهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون
العمل بالخبر الغير العلمي مسلما عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون
في روايته وفلان صحيح الحديث والطعن في بعض بانه يعتمد الضعفاء والمراسيل وغير
ذلك وضممت الى ذلك ما يظهر من بعض اسئلة الروايات السابقة من ان العمل بالخبر الغير
العلمي كان مفروغا عنه عند الرواة تعلم علما يقينيا صدق ما ادعاه الشيخ من اجماع
الطائفة والانصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشهرة
العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة من المسائل الفقهية اللهم
الا في ضروريات المذهب لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمينان لا مطلق
الظن ولعل مراد السيد من العلم كما اشرنا اليه آنفا بل ظاهر كلام بعض احتمال ان يكون مراد السيد من خبر الواحد
الخبر المجرد عن القرائن من خبر الواحد غير مراد الشيخ قدس سره قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكي
عنه ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلثة معان احدها
الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثير وثانيها
ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمولة عند جميع خواص الطائفة
فيشمل الاول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين
وما يقابلهما ثم ذكر ما حاصله ان ما نقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول وما انفرد
السيد قدس سره برده هو الثاني واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق
انتهى وهو كلام حسن واحسن منه ما قدمناه من ان مراد السيد من العلم ما يشمل الظن

الاطمينان كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس الثاني من وجوه تقرير الاجماع ان يدعى الاجماع حتى من السيد واتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر فان الظاهر ان السيد انما منع من ذلك لعدم الحاجة الى الخبر الواحد المجرد كما يظهر من كلامه المتقدم في جواب الاعتراض على نفسه بقوله فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها الى التخيير وقد اعترف السيد قدس سره في بعض كلامه على ما في المعالم بل وكذا الحلي في بعض كلماته على ما هو ببالي بان العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه الى العلم الثالث من وجوه تقرير الاجماع استقرار سيرة المسلمين طرا على استفادة الاحكام الشرعية من اخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام ع او المجتهد اترى ان المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد او الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها الى ان يعلموا من المجتهد تجويزه العمل بالخبر الغير العلمي وهذا مما لا شك فيه ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمينان بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف وقد حكي اعتراض السيد قدس سره بانه لا خلاف بين الامة في ان من وكل وكيلا او استناب صديقا في ابتياع امة او عقد على امرأة في بلدة او في بلاد نائية فحمل اليه الجارية وزف اليه المرأة واخبره انه ابتاع الجارية وعقد له على المرأة وانه اشترى هذه وعقد على تلك ان له وطيها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج وهذه سبيله مع زوجته وامته اذا اخبرته بطهرها وحيضها ويرد الكتاب

على ما في المعالم

على المرأة

على الرأة

بطلاق زوجها او بموته فتتزوج وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج اختها وكذا لا خلاف بين الامة في ان للعالم ان يفتي وللعامي ان ياخذ منه مع عدم علمه ان ما افتى به من شريعة الاسلام وانه مذهبه فاجاب بما حاصله انه ان كان الغرض من هذا الرد على من احال التعبد بخبر الواحد فمتوجه [illegible] وان كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل باخبار الآحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الآحاد من طرق علمية من اجماع وغيره على انحاء مختلفة في بعضها لا يقبل الا اخبار اربعة وفي بعضها لا يقبل الا عدلان وفي بعضها يكفي العدل وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل ومبتاع الامة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواة الاخبار في الاحكام اقول المعترض حيث ادعى الاجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق الزامه والرد عليه بان هذه الموارد للاجماع ولو ادعى استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وان لم يطلعوا على كون ذلك اجماعيا عند العلماء كان ابعد عن الرد فتامل الرابع استقرار طريقة العقلاء طرا على الرجوع بخبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالي الى العبيد فنقول ان الشارع ان اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك فان قلت يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والاخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم قلت قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في امرين وان الآيات والاخبار راجعة الى احدهما الاول ان العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف

من الشارع تشريع محرم بالادلة الاربعة والثاني ان فيه طرحا لادلة الاصول العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل لكون حرمة العمل بالظن من اجلهما مركوزا في ذهن العقلاء لان حرمة العمل التشريع ثابت عندهم والاصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف ومع ذلك بناؤهم على العمل بالخبر الموجب للاطمينان والسر في ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء تحقق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الاطاعة والمعصية فان الملتزم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه وترك ما اخبر بحرمته لا يعد مشرعا بل لا يشكون في كونه مطيعا ولذا يعولون عليه في اوامرهم العرفية من الموالي الى العبيد مع ان قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالاحكام الشرعية واما الاصول المقابلة للخبر فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة لان الاصول التي مدركها حكم العقل لا الاخبار لقصورها عن افادة اعتبارها كالبراءة والاحتياط والتخيير لا اشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في احكامهم العرفية لان نسبة العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة الى الاحكام الشرعية والعرفية سواء واما الاستصحاب فان اخذ من العقل فلا اشكال في انه لا يفيد الظن في المقام وان اخذ من الاخبار فغاية الامر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين واما الاصول اللفظية كالاطلاق والعموم فليس بناء اهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها فتامل الخامس ما ذكره العلامة في النهاية من اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد وهذا الوجه لا يخلو من تامل لانه ان اريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر الا عن رأي الحجة ع فلم يثبت عمل احد منهم بخبر الواحد

فضلا

فضلا عن ثبوت تقرير الامام ع له وان اريد به الهمج الرعاع الذين يصغون الى كل ناعق فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضا الامام ع لعدم ارتداعهم بردعه ولعل هذا مراد السيد ره حيث اجاب عن هذا الوجه بانه انما عمل بخبر الواحد المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم وامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم الا ترى انه لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام ع بل ولا اتباعه من الصحابة النكير على العاملين اظهارا للحق وان لم يظنوا الارتداع اذ ليست هذه المسألة باعظم من مسألة الخلافة التي انكرها عليهم من انكر لاظهار الحق ودفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا السادس دعوى الاجماع من الامامية حتى السيد واتباعه على وجوب الرجوع الى هذه الاخبار الموجودة في ايدينا المودعة في الاصول الشيعة وكتبهم ولعل هذا هو الذي فهمه بعض من عبارة الشيخ المتقدمة حاكيا عن العلامة ره فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدس الله سرهما وفيه اولا انه ان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من اخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان وان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يجوز ان يكون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر فهذا لا ينفعنا الا في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص وليس يوجد ذلك في الاخبار الا نادرا خصوصا مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصدوق والشيخ بعض الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة بضعف السند او بمخالفة الاجماع او نحوهما واما ثانيا فلان ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به لان الشرط في الاتفاق العملي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوما الا ترى انه لو اتفق جماعة يعلم برضا الامام ع بعملهم على النظر الى امرأة لكن يعلم او يحتمل ان يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم [illegible] واما للآخر وبنتا للثالث

ويثبت حجيته

ولم زوجة الرابع زوجة الخامس وهكذا فهل يجوز لكل منهم لغيرهم ممن لا حرمة بينها و
بينه ان ينظر اليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الامام ع بل لو رأى شخص
الامام ع ينظر الى امرأة فهل يجوز لعاقل التأسي به وليس هذا كله الا من جهة ان الفعل
لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه فلا بد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية
ومرجع هذا الى وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل ففيما نحن فيه
اذا علم بان بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر او بالقرينة
وبعضهم من حيث كونه ظانا بصدوره قاطعا بحجية هذا الظن فاذا لم يحصل لنا العلم بصدوره
ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه او علمنا بخطأ من يعمل به لاجل مطلق الظن او احتملنا
خطأه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعا للمجمعين الرابع دليل العقل وهو من وجوه
بعضها يختص باثبات حجية خبر الواحد وبعضها يثبت حجية الظن مطلقا او في الجملة
فيدخل فيه الخبر اما الاول فتقريره من وجوه اولها ما اعتمدته سابقا وهو انه
لا شك للمتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون اكثر الاخبار بل جلها الا
ما شذ وندر صادرة عن الائمة ع وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها الينا
وكيفية اهتمام ارباب الكتب من المشايخ العظام ومن تقدمهم في تنقيح ما اودعوه
في كتبهم وعدم الاكتفاء باخذ الرواية من كتاب وايداعها في تصانيفهم فقد حكي
عن احمد بن محمد بن عيسى انه جاء الى الحسن بن علي الوشا وطلب اليه ان يخرج اليه كتابا
لعلاء بن رزين وكتابا لابان بن عثمان الاحمر فلما اخرجهما قال احب ان اسمعهما فاكتبهما
فقال له رحمك الله ما اعجلك اذهب فاكتبهما واسمع من بعد فقلت لا آمن الحدثان
فقال لو علمت ان الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فاني قد ادركت في هذا المسجد

حذرا من كون ذلك مدسوسا من بعض الكذابين

مائة

مائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد عليهما السلام وعن حمدويه عن ايوب بن
نوح انه دفع اليهم دفترا فيه احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت
عن محمد بن سنان ولكن لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كلما حدثتكم فليس
بسماع ولا برواية وانما وجدته فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات
وانما وجد في الكتب وكفاك شاهدا ان علي بن فضال لم يرو كتب ابيه الحسن عنه مع
مقابلتها عليه وانما يرويها عن اخويه احمد ومحمد عن ابيه واعتذر عن ذلك بانه يوم مقابلته
الحديث مع ابيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات فقرأها على اخويه ثانيا والحاصل
ان الظاهر انحصار مذهبهم على ايداع ما سمعوه من صاحب الكتاب او ممن سمعه منه مع اطمينانهم بالوسائط
وشدة وثوقهم بهم حتى انهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده كما اتفق
للصدوق بالنسبة الى شيخه ابن الوليد قدس سرهما وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه
قدح بعيد المدخلية في الصدق ولذا حكي عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي عن
الضعفاء ويعتمد المراسيل وان كان ثقة في نفسه كما اتفق بالنسبة الى البرقي بل يتحرزون
عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع ان عمله لا دخل له بروايته كما اتفق بالنسبة الى الاسكافي
حيث ذكر في ترجمته انه كان يرى القياس فترك رواياته لاجل ذلك وكانوا يتوقفون
في روايات من كان على الحق فعدل عنه وان كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة حتى اذن
لهم الامام ع او نائبه كما سألوا العسكري ع عن كتب بني فضال وقالوا ان بيوتنا
منها ملأى فاذن لهم وسألوا الشيخ ابا القاسم بن روح عن كتب ابن ابي العزاقر التي صنفها
قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى اذن لهم الشيخ في العمل بها والحاصل ان الامارات
الكاشفة عن اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنة المتأخرة عن زمان

الرضا ع اكثر من ان يحصى ويظهر للمتتبع والداعي الى شدة الاهتمام مضافا الى كون تلك
الروايات اساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين ص ولذا قال الامام ع في شان
جماعة من الرواة لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة وان الناس لا يرضون بنقل ما لا
يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها اثر ديني بل ولا
دنيوي فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي اليها في امور الدين على ما اخبرهم الامام ع
بانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وعلى ما ذكره الكليني قدس سره
في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعا لجميع من يأتي بعد ذلك ما تنبهوا له ونبههم
عليه الائمة ع من ان الكذابة كانوا يدسون الاخبار المكذوبة في كتب اصحاب الائمة ع
كما يظهر من الروايات الكثيرة منها انه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا ابي الحسن
الرضا ع كتب جماعة من اصحاب الباقر ع والصادق ع فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون
من احاديث ابي عبد الله ع وقال صلوات الله عليه ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله ع
وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله ع
ومنها ما عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن سعيد لعنه الله
يتعمد الكذب على ابي ويأخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي يأخذون
الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها الى المغيرة لعنه الله فكان يدس فيها الكفر والزندقة
ويسندها الى ابي ع الحديث ونحو ذلك غيره من الروايات وظهر مما ذكرنا ان ما علم
اجمالا من الاخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الاحاديث فهو انما كان قبل زمان
مقابلة الحديث وتدوين علم الحديث والرجال بين اصحاب الائمة ع مع ان العلم بوجود الاخبار
المكذوبة انما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي ينسب الى بعض الاخباريين او دعوى

وروايته النبي المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ

الظن

الظن بصدور جميعها التي تعرف بها المصنف بعد التأمل في ما ذكرنا وتتبع اضعافه من تراجم
الروايات ولا ينافي ما نحن فيه بصدده من دعوى العلم الاجمالي بصدور اكثرها او كثير
منها بل هذه دعوى بديهية والمقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع
من منع هذا العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر
مظنون الصدور لان تحصيل الواقع الذي يجب العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم تعين
المصير الى الظن في تعيينه توصلا الى العمل بالاخبار الصادرة بل ربما يدعى وجوب
العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال احكام الله الواقعية المدلول
عليها بتلك الاخبار والا فالعمل بالخبر الصادر عن الامام ع انما يجب من حيث كشفه عن حكم الله
الا ان العلم الاجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار بل نعلم اجمالا
بصدور احكام كثيرة عن الائمة ع لوجود تكاليف كثيرة وح فاللازم اولا الاحتياط
ومع تعذره او تعسره او قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع الى ما افاد الظن بصدور
الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة ع سواء كان المفيد للظن خبرا او شهرة او غيرهما فهذا
الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر وانما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة
وان لم يكن خبرا فان قلت ان المعلوم صدور كثير من هذه الاخبار وغير معلوم لنا مظنون
قلت اولا ان العلم الاجمالي وان كان حاصلا في خصوص هذه التي بايدينا الا ان العلم الاجمالي
حاصل ايضا في مجموع ما بايدينا من الاخبار ومن الامارات الاخر المجردة عن الخبر التي بايدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الامام ع وليست هذه الامارات
خارجة عن اطراف العلم الاجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي في المجموع مستندا
الى بعضها وهي الاخبار ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار وضممنا الى الباقي
مجموع الامارات الاخر كان العلم الاجمالي بحاله فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار وعلم

عن طائفة

اجمالى حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعاة العلم
الاجمالى الثانى وعدم مراعاة الاول نظير ذلك ما اذا علمنا اجمالا بوجود شاة محرمة فى قطيع
غنم بحيث يكون نسبة كل بعض منها كالنسبة الى البعض الآخر وعلمنا بوجود شياه محرمة
فى خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم الآخر علم اجمالا الا بوجود
حرام فيها ايضا والكاشف عن ثبوت العلم الاجمالى فى المجرد ما اشرنا اليه سابقا من انه لو عزلنا
من هذه الطائفة التى علم بوجود حرام فيها قطعا توجب انتفاء العلم الاجمالى فيها
وضممنا اليها مكانها باقى الغنم حصل العلم الاجمالى فيجب الغنم اما بالاحتياط او بالعمل
بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط وما نحن فيه من هذا القبيل ودعوى ان سائر الامارات
المجردة لا مدخل لها فى العلم الاجمالى وان هنا علما اجماليا واحدا بثبوت الواقع بين الاخبار
خلاف الانصاف وثانيا ان اللازم من ذلك العلم الاجمالى هو العمل بالظن فى مضمون تلك
الاخبار لما عرفت من ان العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب
العمل به فكل ظن بمضمونه من جهة الشهرة يوخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون
مضمونه حكم الله لا يوخذ به ولو كان مظنون الصدور فالعبرة بالظن بمطابقة الخبر
للواقع لا بالظن بالصدور وثالثا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف
لانه الذى يجب العمل به واما الاخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها
نعم يجب الاذعان بمضمونها وان لم تعرف بعينها وكذلك لا يثبت به حجية الاخبار على
وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية والحاصل ان معنى حجية الخبر كونه
دليلا متبعا فى مخالفة الاصول العملية والاصول اللفظية مطلقا وهذا المعنى لا يثبت
بالدليل المذكور كما لا يثبت باكثر ما سيأتى من الوجوه العقلية بل كلها فانتظر الثانى

ما ذكره

ما ذكره فى الوافية مستدلا على حجية الخبر الموجود فى الكتب المعتمدة للشيعة
كالكتب الاربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه قال الاول انا نقطع ببقاء
التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم
والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت
بالخبر الغير القطعى بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند
ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى
ويرد عليه اولا ان العلم الاجمالى حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار
لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالى كما عرفت فى الجواب
الاول من الوجه الاول والا امكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالى فى الباقى
كاخبار العدول مثلا فاللازم اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شئ او شرطيته
واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية الا ان يقال ان المظنون
الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط وثانيا ان مقتضى هذا الدليل
وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء دون الاخبار الدالة على عدمهما خصوصا
اذا اقتضى الاصل الشرطية او الجزئية الثالث ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين
فى حاشيته على المعالم لاثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقا وقد لخصناه لطوله وملخصه
ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالادلة المذكورة فان امكن
الرجوع اليهما على وجه يحصل العلم بهما بالحكم او الظن الخاص فهو والا فالمتبع هو الرجوع
اليهما على وجه يحصل الظن منهما هذا حاصله وقد اطال قدس الله سره فى النقض والابرام
بذكر الايرادات والاجوبة على هذا المطلب ويرد عليه ان هذا الدليل بظاهره عبارة

اخرى عن دليل الانسداد الذى ذكروه لحجية الظن فى الجملة او مطلقا وذلك لان
المراد بالسنة هى قول الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول الكتاب
والسنة ولم نتمكن من الرجوع الى ما علم انه مدلول الكتاب او السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل
الى ما ظن كونه مدلولا لاحدهما فاذا ظننا ان مؤدى الشهرة او معقد الاجماع المنقول مدلول
للكتاب او لقول الحجة او فعله او تقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية بما ظن كونه
مدلولا لاحد هذه الثلثة من جهة حكاية احدها التى تسمى خبرا وحديثا فى الاصطلاح
نعم يخرج من مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من امارة لا يظن كونها مدلولا
لاحد الثلثة كما اذا ظن بالاولوية العقلية او الاستقراء ان الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره
عن الحجة او قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام اذ رب حكم واقعى لم يصدر عنهم وبقى
مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا نادر جدا للعلم العادى بان هذه المسائل العامة
البلوى قد صدر حكمها فى الكتاب او ببيان الحجة قولا او فعلا او تقريرا فكلما ظن من امارة
بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم والحاصل ان مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب
او السنة ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية فان قلت المراد بالسنة
الاخبار والاحاديث والمراد انه يجب الرجوع الى الاخبار المحكية عنهم فان تمكن من الرجوع
اليهما على وجه يفيد العلم فهو والا وجب الرجوع اليهما على وجه يظن منه بالحكم قلت
مع ان السنة فى الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة او فعله او تقريره لا حكاية احدها
يرد عليه ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على
الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين او المذهب واما الرجوع
الى الاخبار المحكية التى لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة

من الدين

التى من الدين التى ادعاها المستدل فليست فى محلها ولعل هذه الدعوى
قرينة على ان مراده من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره لا حكايتها التى
لا توصل اليها على وجه العلم نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير
العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن
الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التى يعلم بعدم جواز رفع اليد
عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذى ذكروه لحجية الظن وان
اراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالى بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها
غير الخبر الظنى من الظنون ليصير دليلا عقليا على حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع
الى الوجه الاول الذى قدمناه وقدمنا الجواب عنه فراجع هذا تمام الكلام فى الادلة
التى اقاموها على حجية الخبر وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة الباقى ~~على حجية~~
~~الخبر وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض~~ الآخر والانصاف ان الدال منها لم
يدل الا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمينان بمؤداه وهو الذى فسر به الصحيح
فى مصطلح القدماء والمعيار فيه ان يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتنى به العقلاء
ولا يكون عندهم موجبا للتحير والتردد الذى لا ينافى حصول مسمى الرجحان
كما نشاهد فى الظنون الحاصلة بعد التروى فى شكوك الصلوة فافهم وليكن على ذكر منك
لينفعك فيما بعد فلنشرع فى الادلة التى اقاموها على حجية الظن من غير خصوصية
للخبر يقتضيها نفس الدليل وان اقتضاها امر آخر وهو كون الخبر مطلقا او خصوص قسم منه
متيقن الثبوت من ذلك الدليل اذا فرض انه لا يثبت الا الظن فى الجملة ولا يثبت كلية
وهى ثلثة الاول ان فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى او التحريمى مظنة للضرر ودفع

الضرر المظنون لازم اما الصغرى فلان الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب
على الترك كما ان الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل او لان الظن بالوجوب
ظن بوجود المفسدة في الترك كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية
العدلية بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وقد جعل في النهاية كلا من الضررين
دليلا مستقلا على المطلب واجيب عنه بوجوه احدها ما عن الحاجبي وتبعه غيره من
منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط
مستحسن لا واجب وهو فاسد لان الحكم المذكور حكم الزامي اطبق العقلاء على الالتزام به في
جميع امورهم وذم من خالفه ولذا استدل به في وجوب شكر المنعم الذي
هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن لله
على غير الناظر حجة ولذا جعلوا النزاع في الحظر والاباحة في غير المستقلات العقلية
بما كان مشتملا على منفعة وخاليا عن امارة المفسدة فان هذا التقييد يكشف عن
ان ما فيه امارة المضرة لا نزاع في قبحه ثم ان ما ذكره من ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليين
غير ظاهر لان تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه
الكتاب والسنة مثل التعليل في آية النبأ وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة و
قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
بناء على ان المراد العذاب والفتنة الدنيويين وقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن
الذين ظلموا منكم خاصة وقوله تعالى ويحذركم الله نفسه وقوله افامن الذين مكروا السيئات
الى غير ذلك نعم التمسك في سند الكبرى بالادلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الادلة
العقلية لكن الظاهر ان مراد الحاجبي ان بناء العقلاء عليه حكم العقل الالزامي بعد البناء على التحسين والتقبيح
عليه

عليه اصل حكم العقل بالحسن والقبح والمكابرة في الاول ليس باعظم منها في الثاني الثاني اما يظهر من العدة والغنية وغيرهما
ان الحكم المذكور مختص بالامور الدنيوية فلا يجري في الاخروية مثل العقاب وهذا
كما ترى في الضعف في السخافة بل اسخف فان المعيار هو التضرر مع ان المضار الاخروية
اعظم اللهم الا ان يريد المجيب ما سيجيء من ان العقاب مامون على ما لم ينصب الشارع
دليلا على التكليف به بخلاف المضار الدنيوية التابعة لنفس الفعل او الترك
علم حرمته او لم يعلم لكن هذا الجواب راجع الى منع الصغرى لا الكبرى ثالثها النقض
بالامارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق والقياس على مذهب
الامامية واجيب عنه تارة بعدم التزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم
واخرى بان الشارع اذا الغى ظنا تبين ان في العمل بالظن ضررا اعظم من ضرر ترك
العمل به ويضعف الاول ان دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسئلة انسد فيها
باب العلم وان لم ينسد في غيرها الظاهر انه خلاف مذهب الشيعة لا اقل من كونه مخالفا
لاجماعاتهم المستفيضة بل المتواترة كما يعلم مما ذكر في القياس والثاني بان
اتيان الفعل حذرا من ترتب الضرر على تركه او تركه حذرا من الضرر في فعله لا
يتصور فيه ضرر اصلا لانه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه وان كانت
الامارة مما ورد النهي عن اعتباره نعم متابعة الامارة المفيدة للظن بذلك الضرر وجعل
مؤداها حكم الشارع والالتزام به والتدين به ربما كان ضرره اعظم من الضرر
المظنون فان العقل مستقل بقبحه ووجود المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه
لانه تشريع لكن هذا لا يختص بما علم الغاء الشارع له بل هو جار في كل ما لم يعلم اعتباره لما تقدم من
انا قدمنا الى في تاسيس الاصل في العمل بالمظنة ان كل ظن لم يقم على اعتباره دليل

الثاني

الضعف

او يريد ان المضار الغير الدنيوية وان لم يكن
ضررها العقاب مما لا العقل يستقل
على وجوب اعلامها على الحكيم وعدم ثبات
لعدم التكليف والبعثة

قطعي سواء قام دليل على عدم اعتباره ام لا فالعمل به بمعنى التدين بمؤداه وجعله حكما شرعيا
تشريع محرم دل على حرمته الادلة الاربعة واما العمل به بمعنى اتيان ما ظن وجوبه مثلا او ترك
ما ظن حرمته فمن ان يتشرع بذلك فلا قبح فيه اذا لم يدل دليل من الاصول والقواعد
المعتبرة يقينا على خلاف مؤدى هذا الظن بان تدل على تحريم ما ظن وجوبه او وجوب
ما ظن تحريمه فان اراد ان الامارات التي يقطع بعدم حجيتها كالقياس واشباهه يكون في
العمل بها بمعنى التدين بمؤداها وجعله حكما شرعيا ضررا اعظم من الضرر المظنون
فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك المظنون لان كل ظن لم يقم على اعتباره قاطع يكون
في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم اعني التشريع وان اراد ثبوت الضرر في العمل
بها بمعنى اتيان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع في مضرة ترك الواجب وترك ما ظن
حرمته لذلك كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر فلا ريب في استقلال العقل وبداهة
حكمه بعدم الضرر في ذلك اصلا وان كان ذلك في ظن القياس والاولى لهذا المجيب
ان يبدل هذا الجواب بدعوى ان في العمل بتلك الامارات المنهي عنها بالخصوص بمعنى
التدين نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بان تركها ربما يفضي الى ترك الواجب وفعل الحرام مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير
ثبوته في الواقع فتم وسيجيء تمام الكلام عند التكلم في الظنون المنهي عنها
بالخصوص وبيان كيفية عدم شمول ادلة حجية الظن لها ان شاء الله تعالى فالاولى ان يجاب
من هذا الدليل بانه ان اريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة
فان استحقاق العقاب على الفعل والترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس لازما
للوجوب والتحريم الواقعيين كيف وقد يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل
كما في الحرام

مضرة

كما في الحرام والواجب المجهولين جهلا بسيطا او مركبا بل استحقاق الثواب والعقاب
انما هو على تحقق الاطاعة والمعصية اللتين لا يتحققان الا بعد العلم بالوجوب
والحرمة او الظن المعتبر بهما واما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك بل هو بعد
ملاحظة ان من الظنون ما امر الشارع بالغائه ويحتمل ان يكون المفروض منها اللهم
الا ان يقال ان الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صورة الجهل البسيط او
المركب بالوجوب والحرمة انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك او القطع
بالعدم اما مع الظن بالوجوب او التحريم فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة ولا اجماع
ايضا على اصالة البراءة في موضع النزاع ويرده انه لا يكفي المستدل منع استقلال
العقل وعدم ثبوت الاجماع بل لا بد له من اثبات ان مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين
مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به فاذا لم يثبت ذلك بشرع ولا عقل
لم يكن العقاب مظنونا فالصغرى غير ثابتة ومنه يعلم فساد ما ربما يتوهم ان قاعدة
دفع الضرر يكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق وجه الفساد ان هذه القاعدة
موقوفة على ثبوت الصغرى وهي الظن بالعقاب نعم لو ادعي ان دفع الضرر المشكوك
لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتياط في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل
على نفي العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملا فيجب دفعه لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال
العقل وقيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين لان عدمهما
~~وجوب العقاب في الواقع بحيث بالاحق مشكوكا~~ فافهم وان اريد من الضرر
المظنون المفسدة المظنونة ففيه ايضا منع الصغرى فانا وان لم نقل بتغير المصالح
والمفاسد بمجرد الجهل الا انا لا نظن بترتب المفسدة بمجرد ارتكاب ما ظن حرمته

الاعتراف

لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع القطع بثبوت الحرمة لاحتمال تداركها
بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف او يعلمه باعلام الشارع نظير الكفارة والتوبة وغيرهما
من الحسنات التي يذهبن السيئات ويرد عليه ان الظن بثبوت مقتضي المفسدة مع
الشك في وجود المانع كاف في وجوب الدفع كما في صورة القطع بثبوت المقتضي مع الشك
في المانع كاف في وجوب الدفع كما في صورة القطع كاف في وجوب فان احتمال وجود المانع
للضرر او وجود ما يتدارك الضرر لا يعتني به عند العقلاء سواء جامع الظن بوجود
مقتضي الضرر ام القطع به بل الاكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة
كسلوك الطرق المخوفة وشرب الادوية المخوفة ونحو ذلك من موارد الظن بمقتضي
الضرر دون العلة التامة له بل المدار في جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود
جلبها والمضار المقصود دفعها على المقتضيات دون العلل التامة لان الموانع والمزاحمات
مما لا تحصى ولا يحاط بها واضعف من هذا الجواب ما يقال في نهي الشارع عن العمل بالظن
كلية الا ما خرج ترخيص في ترك مراعات الضرر المظنون ولذا لا يجب مراعاته اجماعا في
القياس ووجه الضعف ما ثبت سابقا من ان عمومات حرمة العمل بالظن او بما عدا العلم
انما يدل على حرمته من حيث انه لا يغني عن الواقع ولا يدل على حرمة العمل به في مقام احراز
الواقع والاحتياط لاجله والحذر عن مخالفته فلا اولى ان يبقى الضرر وان كان مظنونا
الا ان يحكم الشارع قطعا او ظنا بالرجوع في مورد الظن الى البراءة والاستصحاب و
ترخيصه لترك مراعات الظن اوجب القطع او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون
والا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن القاء للمفسدة توضيح ذلك انه لا اشكال
في انه متى ظن بوجوب شيء وان الشارع الحكيم طلب فعله منا طلبا حتميا منجزا لا يرضى

بتركه

بتركه الا انه اختفى علينا ذلك الطلب وحرم علينا فعله كذلك فالعقل مستقل
بوجوب فعل الاول وترك الثاني لانه يظن في ترك الاول الوقوع في مفسدة ترك الواجب
المطلق الواقعي والمحبوب المنجز النفس الامري ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة
الحرام الواقعي والمبغوض النفس الامري الا انه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل
في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون ولذا وقع
الاجماع على عدم وجوب مراعات الظن بالوجوب والحرمة اذا حصل الظن من القياس
وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم او تقوم به البينة
ثم انه لا فرق بين ان يحصل القطع بترخيص الشارع ترك مراعات الظن بالضرر كما عرفت
من الظن القياسي بالوجوب والتحريم ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة
الموضوعية وبين ان يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعات ذلك الظن كما في
الظن الذي ظن كونه منهيا عنه عند الشارع فانه يجوز ترك مراعاته لان المظنون
تدارك الضرر بمخالفته لاجل ترك مظنون الوجوب او فعل مظنون الحرمة فافهم
اذا عرفت ذلك فنقول ان اصل البراءة والاستصحاب ان قام عليهما الدليل القطعي
بحيث يدل على وجوب الرجوع اليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر
فلا اشكال في عدم وجوب مراعات ظن الضرر وفي انه لا يجب الترك او الفعل بمجرد
الظن الوجوب او الحرمة لما عرفت من ان ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه
ظن الضرر لا يكون الا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت
واقعا وان منعنا عن قيام الدليل القطعي على الاصول وقلنا ان الدليل القطعي
لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا في الاحكام الشرعية وخصوصا مع الظن

بالخلاف وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع الى البراءة حتى مع الظن بالتكليف لان العمدة
في دليل البراءة الاجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف فنقول لا اقل
من ثبوت بعض الاخبار الظنية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة
الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعات الظن بالضرر وهذا القدر
يكفي في عدم الظن بالضرر ثم ان مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن اذا طابق
الاحتياط لا من حيث هو هو فاذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب كما في
صورة الشك في المكلف به فلا وجه للعمل بالظن حينئذ ودعوى الاجماع المركب وعدم
القول بالفصل واضح الفساد ضرورة ان العمل في الصورة الاولى لم يكن بالظن من حيث
هو بل من حيث كونه احتياطا وهذه الحيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية
فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كلية وعدم العمل بالظن رأسا الثاني انه لو لم يؤخذ بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على
الراجح اذ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالاخذ به حسن عقلا وفيه ان المرجوح
المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح
مثلا اذا ظن عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحا فحينئذ الاتيان به من باب الاحتياط
ليس طرحا للراجح في العمل لان الاتيان لا ينافي عدم الوجوب وان اريد الاتيان بقصد الوجوب
المنافي لعدم الوجوب ففيه ان الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط فان الاحتياط
هو الاتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده وقد يجاب ايضا بان ذلك فرع وجوب الترجيح
بمعنى ان الامر اذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الاول قبيحا واما اذا لم
يثبت وجوب الترجيح فلا يرجح المرجوح ولا الراجح وفيه ان التوقف عن ترجيح الراجح

ايضا

ايضا قبيح كترجيح المرجوح فالاولى في الجواب اولا النقض بكثير من الظنون المحرمة
العمل بالاجماع او الضرورة وثانيا بالحل وتوضيحه تسليم القبح اذا كان التكليف وغرض
الشارع متعلقا بالواقع ولم يمكن الاحتياط فان العقل قاطع بان الغرض اذا تعلق بالذهاب
الى بغداد وتردد الامر بين طريقين احدهما مظنون الايصال والآخر موهومه فترجيح
الموهوم قبيح لانه نقض للغرض واما اذا لم يتعلق التكليف بالواقع او تعلق به مع امكان
الاحتياط فلا يجب الاخذ بالراجح بل اللازم في الاول هو الاخذ بمقتضى البراءة وفي
الثاني الاخذ بمقتضى الاحتياط فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءة في
موارد الظن وعدم وجوب الاحتياط فيهما ومعلوم ان العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح
المرجوح فلا بد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الآتي المركب من بقاء التكليف
وعدم جواز الرجوع الى البراءة وعدم لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد
الامر بين الاخذ بالراجح والاخذ بالمرجوح الا بعد ابطالها الثالث ما حكاه الاستاد عن
استاده السيد الطباطبائي قده من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين
المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما
وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب ذلك لانه
عسر اكيد وحرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط
في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض
المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعا وفيه انه راجع الى دليل
الانسداد الآتي اذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك الدليل الا وهو محتاج اليها في اتمام هذا
الدليل فراجع وتامل حتى يظهر لك حقيقة الحال مع ان العمل بالاحتياط في المشكوكات ايضا

كالمظنونات لايلزم منه حرج قطعا لقلة موارد الشك المتساوي الطرفين كما لا يخفى وينقص في ترك الاحتياط على الموهومات فقط ودعوى ان كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه ايضا في المشكوكات في غاية الضعف والسقوط الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مركب من مقدمات المقدمة الاولى انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية الثانية انه لا يجوز لنا اهمال الاحكام المشتبهة وترك التعرض لامتثالها بنحو من انحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي بان يقتصر في الاطاعة على التكاليف المعلومة تفصيلا او بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع ونجعل انفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالاطفال والبهائم او نحكم فيها بالرجوع الى اصالة العدم الثالثة انه اذا وجب التعرض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بالامتثال او الاخذ في كل مسألة بالاصل المتبع شرعا في نفس تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسألة وتقليده فيها الرابعة انه اذا بطل الرجوع في الامتثال الى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب في بعضها وعدم الجواز في الآخر والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية تعين بحكم العقل المستقل الرجوع الى الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية تعين بحكم العقل المستقل الرجوع الى الامتثال الظني والموافقة الظنية للواقع ولا يجوز العدول عنه الى الموافقة الوهمية بان يؤخذ بالطرف المرجوح ولا الى الامتثال الاحتمالي والموافقة الشكية بان يعتمد على احد طرفي المسألة من دون تحصيل الظن فيها او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون افادته للظن فيها او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون

افادة

افادته للظن اصلا اما المقدمة الاولى فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم في الاغلب غير محتاجة الى الاثبات ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها الى اعمال امارة غير علمية واما بالنسبة الى انسداد باب الظن الخاص فهي مبنية على ان لا يثبت من الادلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الادلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد العلمية وباقي الظنون الخاصة باثبات معظم الاحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر واخواته من الظنون الخاصة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من البراءة او الاستصحاب او الاحتياط او التخيير فتسليم هذه المقدمة ومنعها لا يظهر الا بعد التامل التام وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من ادلة حجية الخبر وانه هل يثبت بها حجية مقدار واف من الخبر ام لا وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير انسداد باب الظن الخاص ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في اثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم واما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم واما الاحتمالات الآتية باب الظن الخاص الى امور غير الظن فانما هي امور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين اولهم فيما اعلم المحقق جمال الدين الخوانساري حيث اورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع الى البراءة واحتمال الرجوع الى الاحتياط وزاد عليها بعض من تأخر عنه احتمالات اخر واما المقدمة الثانية وهي عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من الانحاء فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت

الدليل على حجية اخبار الآحاد بالخصوص ليس هي البراءة واجراء اصالة العدم في كل حكم بل لا بد من التعرض لامتثال الاحكام المجهولة بوجه ما وهذا الحكم وان لم يصرح به احد من قدمائنا بل المتأخرين في هذا المقام الا انه معلوم للمتتبع في طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام طرا فرب مسألة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها اترى ان علمائنا العاملين بالاخبار التي بايدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في مواردها الى اصالة العدم حاشا ثم حاشا مع انهم كثيرا ما يذكرون ان الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذر العلم وقد حكي عن السيد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم بل قد ادعى في المختلف في باب قضاء الفوائت الاجماع على ذلك الثاني ان الرجوع في جميع تلك الوقائع الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج من الدين بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلة المعلومات التي اخذ بها وكثرة المجهولات التي اعرض عنها انه يقطع ببطلان الرجوع الى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم لو فرض والعياذ بالله انسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الاحكام وانطماس هذا المقدار القليل من الاحكام المعلومة فيكشف بطلان الرجوع الى البراءة عن وجوب التعرض لامتثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم والظن الخاص لا ان يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات كما توهمه بعض من تصدى للايراد على كل واحد واحد من مقدمات الانسداد نعم هذا انما يستقيم في حكم واحد او احكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي او ظني معتبر كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل

وهذا امر

الادلة

الادلة والامارات في غالب الاحكام الفرعية بنفسه مجوز ومقرر في محله بطلان ذلك كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة وقد وقع ذلك تصريحا او تلويحا في كلام جميع الاحكام جماعة لو فرضت مجهولة وقد وقع ذلك من القدماء والمتأخرين منهم السيد قدس سره حيث اورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال فان قلت اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم في الاحكام ولا يخفى انه لو جاز طرح الاحكام المجهولة ولم يكن شيئا منكرا لم يكن وجه للايراد المذكور اذ الفقه ليس الا عبارة عن الاحكام التي قام عليها الدليل والمرجع وكان فيه معول ولم يكن وقع ايضا للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة الى دعوى عدم الحاجة الى الاخبار الآحاد بل المناسب الجواب بان عدم المعول في اكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد والحاصل ان ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على انه لو فرض الحاجة الى اخبار الآحاد لعدم المعول في اكثر الفقه لزم العمل عليها وان لم يقم عليه دليل بالخصوص فان نفس الحاجة اليها هي اعظم دليل بناء على عدم جواز طرح الاحكام ومن هنا ذكر السيد الصدر في شرح الوافية ان السيد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين ومنهم الشيخ قدس سره في العدة حيث انه بعد دعوى الاجماع على حجية الاخبار الآحاد قال ما حاصله لو ادعى احد ان دعوى عمل الامامية بهذه الاخبار كان لاجل قرائن انضمت اليها كان معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه ثم قال ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى

ولم يكن شيئا منكرا

متى عدمت

والعجب انه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع الى البرائة عند فرض فقد العلم والظن الخاص في اكثر الاحكام ومنهم العلامة الطوسي في تجريد المسترشدين في مسئلة اثبات عصمة الامام حيث ذكر انه عليه السلام لا بد ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة لا يفيدان التفاصيل الى ان قال والبرائة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم بعض اصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة بعصرة المنجود حيث استدل على عصمة الامام بانه حافظ للشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة بها الى ان قال والقياس باطل والبرائة الاصلية ترفع جميع الاحكام ~~وظاهر انه ... اكثر الاحكام~~ لان كثيرا من الاحكام ضرورية لا ترتفع بالاصل ولا يشك فيها حتى يحتاج الى الامام ومنهم المحقق الخونساري فيما حكي عنه السيد الصدر في الشرح الوافية من انه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل واحد لا بعد مفهوم اية النبأ بان اعتبار التعدد يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل ومنهم المحدث البحراني صاحب الحدائق حيث ذكر في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير خلافا للحلي في ذلك وقوله بكونهما جنسين وان الاخبار ونحوها من اخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين الى دين اخر ومنهم العضدي حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد بانه لولاها لخلت اكثر الوقايع عن المدرك وبالجملة فالظاهر ان خلو اكثر الاحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها الى نفي الحكم وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكم التكليفي كانه امر مفروغ البطلان والغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمة ولم يأت بشيء عدا انه سمع كل مرحل من ادلة البرائة وعدم ثبوت التكليف الا بعد البيان ولم يتفطن لان مجراها في غير ما نحن فيه فهل يرى من نفسه اجرائها لو فرضنا والعياذ بالله ارتفاع العلم بجميع الاحكام بل

نقول

نقول لو فرضنا ان مقلدا دخل عليه وقت الصلوة ولم يعلم من الصلوة عدا ما تعلم من ابويه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنه احتمالا ضعيفا ولم يتمكن من ازيد من ذلك فهل تقول لم يبق له عند التكليف بالصلوة في هذه الحالة او انه يأتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول ابويه والمفروض ان قول ابويه مما لم يدل عليه دليل شرعي فاذا لم تجد من نفسك الرخصة في جواز ترك الصلوة لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الاحكام في نفي الالتزام بشيء منها عدا ما تحصيل المعلوم او المظنون بالظن الخاص وترك ما عداه ولو كان مظنونا بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص بل الامضاء فانه محض والعياذ بالله فقد الظن المطلق في معظم الاحكام كان الواجب الرجوع الى الامتثال الاحتمالي بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعية الثالث انه لو سلمنا ان الرجوع الى البرائة لا يوجب شيئا مما ذكر من المحذور البديهي وهو الخروج من الدين فنقول انه لا دليل على الرجوع الى البرائة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فان ادلتها مختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم اجمالا ان في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق كان مبنيا على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل وان قلنا بجواز العمل بالاصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية وهذا الوجه مبني على ان مطلق المخالفة القطعية غير جائز والاصل البرائة في مقابلها فيجري في ما لم يحصل العلوم الاجمالي الحاصل الشبهة الغير المحصورة وقد ثبت في مسئلة البرائة ان مجراها الشك في اصل التكليف لا الشك في تعيينه مع القطع بثبوت اصله كما فيما نحن فيه فان قلت ان اوضنا ان الظن المجتهد ادعى في جميع الوقايع الى ان اتفق

البرائة فيما نحن فيه قلت اولا انه مستحيل لان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في جملة الوقايع المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيء من الوقايع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شيء من الوقايع المحتملة للتحريم لان الظن السالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية فالظن بان لا احد من العلماء بفاسق يناقض العلم اجمالا بان بعض العلماء فاسق وثانيا انه على تقدير الامكان غير واقع لان الامارات التي يحصل للمجتهد منها الظن في الوقايع لا تخلو عن الاخبار المتضمن كثير منها لاثبات التكليف وجوبا او تحريما فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقايع لاجل العلم الاجمالي المفروض فلا يتيح من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف فيعمل في موارد الظن الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط وفي موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البرائة ولو فرضنا التسوية في القوة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك الوقايع من التخيير ان لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط وان تيسر الاحتياط تعين الاحتياط في حق نفسه ولم يجز تقليد ولكن الظاهر ان ذلك مجرد فرض غير واقع لان الامارات كثير منها مثبتة للتكليف فراجع كتب الاخبار ثم انه قد يرد الرجوع الى اصالة البرائة تبعا لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة بان اعتبارها من باب الظن ~~مستند في مقابل الخبر ونحوه من امارات الظن وحيث انها لا تفيد مستند في مقابل الخبر ونحوه من الامارات~~ ومنع كون البرائة من باب الظن ... لم يكن دليل على اعتبارها بل هو من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف من دون بيان وذكر المحقق القمي ره في منع حكم العقل المذكور ان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البرائة قطعيا

قطعيا

قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالا على سبيل اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح على خلافه فيه وان اراد الحكم الظني سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة الاستصحاب بالحالة السابقة فهو ايضا ظن المستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار التي لم يثبت حجيتها بالخصوص انه مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه انتهى كلامه رفع مقامه وفيه ان حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي لا اختصاص له بحال دون حال فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع ولم يقع فيه خلاف بين العقلاء وانما ذهب من ذهب الى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الايات والاخبار التي ذكروها واما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون ان قام دليل قطعي على اعتباره كان داخلا في البيان ولا كلام في عدم جريان البرائة معه والا فوجوده كعدمه غير مؤثر في حكم العقل والحاصل انه لا يرتاب احد فضلا عن انه لا خلاف في انه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام او الخاص فالاصل البرائة وح فاللازم اقامة الدليل على كون الظن المقابل بيانا واما ما ذكره اخيرا من دعوى الاجماع على اصالة البرائة في المقام لانه اذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعا عدم البيان فيجري البرائة وظهر فساد دفع اصل البرائة بان المستند فيها ان كان هو الاجماع فهو مفقود في محل البحث وان كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل

ولا نسلم عدم التعليل مع وجود الخبر وفيه كلام خصوصا الفرقة الاخيرة منه مما يشكل الشكل
فان عدم ثبوت كون الخبر دليلا يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو
مجرى البرائة واعلم ان الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها للعمل بالظن
لجواز الرجوع الى البرائة وان كان قد اشار اليه صاحب المعالم وصاحب الذخيرة واجابا
عنه بما تقدم مع رده من ان اصالة البرائة لا يقاوم الظن الحاصل من الخبر الواحد الا ان اول
من شيد الاعتراض به وحرره لا من باب الظن هو المحقق المدقق جمال الدين
قدس سره في حاشيته حيث قال يرد على الدليل المذكور ان انسداد باب العلم بالاحكام
الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكروه لجواز ان لا يجوز العمل
بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه
باصالة البرائة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل
حكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم
ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببرائة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه
لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار
الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم
لنا ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما
لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل
اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية
والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك
التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل

التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى
هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا انتهى كلامه رفع مقامه
وقد عرفت ان المحقق القمي قدس سره اجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد فالحق
رده بالوجوه الثلثة المتقدمة ثم ان ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن
بالرجوع الى البرائة لا يجري في جميع الفقه اذ قد يتردد الامر بين كون المال لاحد
شخصين كما اذا شك في صحة بيع المعاطاة فتبايع بها اثنان فانه لا يجري هنا
للبرائة لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه وكذا في الثمن ولا
معنى للتخيير ايضا لان كلا منهما يختار مصلحته وتخيير الحاكم هنا لا دليل عليه مع ان الكلام
في حكم الواقعة فعلا لا في علاج الخصومة اللهم الا ان يتمسك في امثاله باصالة
عدم ترتب الاثر بناء على ان اصالة العدم من الادلة الشرعية فلو ابدل في الايراد
اصالة البرائة باصالة العدم كان اشمل ويمكن ان يكون هذا الاصل بعني اصل
الفساد وعدم التملك وامثاله داخلا في المستثنى في قوله لا يثبت تكليف علينا المستثنى
الا بالعلم او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم بناء على ان الاصل العدم من
الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الاجماع والسيرة الا ان يمنع قيامهما
على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه واعتباره من باب
الاستصحاب مع ابتنائه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي ورجوعه الى الظن الحاصل (العقلي او الظني)
من الاخبار الآحاد الدالة على الاستصحاب اللهم الا ان يدعى تواترها ولو اجمالا
بمعنى حصول العلم بصدور بعضها اجمالا فيخرج عن خبر الآحاد ولا يخلو عن تامل
وكيف كان ففي الاجوبة المتقدمة ولا اقل من الوجه الاخير غنى وكفاية ان شاء الله

ثم المقدمة الثالثة في بطلان وجوب تحصيل الامتثال بطريق الاحتياط للجاهل من الاحتياط
او الرجوع في كل مسئلة الى ما يقتضيه الاصل في تلك المسئلة او الرجوع الى فتوى العالم
بالمسئلة وتقليده فيها فنقول ان كلا من هذه الامور الثلثة وان كان طريقا شرعيا في الاحتياط
المجهول الا ان منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجري
لجملة لامتثال الحكم فهو وان كان مقتضى الاصل والقاعدة العقلية والنقلية بعد ثبوت العلم الاجمالي
بوجود الواجبات والمحرمات الا انه في المقام اعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل
الفقهية غير واجب لوجهين احدهما الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام لا بمعنى ان احدا
من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كل الفقه او جله حتى يرد عليه ان عدم التزامهم
به انما هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للاحكام فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركا في
المسئلة بل بالمعنى الذي تقدم نظيره في الاجماع على عدم الرجوع الى البرائة وحاصله
دعوى الاجماع القطعي على ان المرجع في الشريعة على تقدير انسداد باب العلم في معظم
الاحكام وعدم ثبوت حجية الاخبار الآحاد راسا او باستثناء قليل هو في جنب الباقي
كالمعدوم ليس هو الاحتياط في الدين والتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما
وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك وصدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة
قلة المعلومات الثاني لزوم العسر الشديد والحرج الاكيد في التزام ترك كثيرة مما يحتمل موهوما
وجوبه خصوصا في ابواب الطهارة والصلوة فتفويتها مما يوجب الحرج والمثال لا يحتاج
اليه فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط في جميع اموره يوما وليلة لوجد صدق ما ادعيناه هذا
كله بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط واما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده وتعلم
المقلد موارد الاحتياط الشخصية وعلاج تعارض الاحتياط بترجيح الاحتياط الناشي
من الاحتمال القوي على الاحتياط الناشي من الاحتمال الضعيف فهو امر مستغرق

مما لم ينعقد عليه اجماع قطعي او خبر متواتر على الالتزام بالاحتياط

لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج
يخل بنظام معاشهم ومعادهم توضيح ذلك ان الاحتياط في مسئلة التطهير بالماء
المستعمل في رفع حدث الاكبر ترك التطهير به لكن قد يعارضه في الموارد الشخصية احتياطات
اخر بعضها اقوى منه وبعضها اضعف وبعضها مساو فانه قد يوجد ماء آخر للطهارة وقد يوجد
وقد لا يوجد معه الا التراب وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره فان الاحتياط في
الاول هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة اخرى كما اذا كان قد اصابه
ما لم ينعقد الاجماع على طهارته وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية
ان لم يزاحمه ضيق الوقت وفي الثالثة الطهارة من ذلك المستعمل والصلوة ان لم المجمع عليه
يزاحمه امر آخر واجب او محتمل الوجوب فكيف يسوغ للمجتهد ان يلقي الى مقلده
ان الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد
استعماله فقط او الجمع بينه وبين غيره وبالجملة فتعليم موارد الاحتياط الشخصية وتعلمها
فضلا عن العمل بها امر يكاد يلحق بالمتعذر ويظهر ذلك بالتامل في الوقائع الاتفاقية فان
قلت لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص الذي ادى نظره الى انسداد باب العلم
في معظم المسائل ووجوب الاحتياط بل يقلد غيره قلت مع انا لنا ان نفرض انحصار المجتهد
في هذا الشخص ان كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد
انسداد باب العلم وعدم الدليل على ظن خاص يكتفي به في تحصيل غالب الاحكام وان
من يدعي وجود الدليل على ذلك فانما نشأ اعتقاده مما لا ينبغي الركون اليه ويكون
الركون اليه مخالفا لحكم العقل فالكلام في ان حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم وعدم جزما في محله
نصب الطريق الخاص لا يمكن ان يكون هو الاحتياط بالنسبة الى العباد للزوم

الحرج البالغ حد اختلال النظام ولا يخفى انه لا وجه لدفع هذا الكلام بان العوام ؛
يقلدون مجتهدا غير هذا قائلا بعدم انسداد باب العلم او بنصب الطرق الظنية
الوافية باغلب الاحكام فلا يلزم عليهم حرج وضيق ثم ان هذا كله مع كون المسئلة
في نفسها مما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات اما مع امكان الاحتياط
كما لو دار المال بين صغير محتاج كل واحد منهما الى صرفه عليه في الحال فلا مناص عن العمل — وكما في المرافعات
بالظن وقد يورد على ابطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا باس بالاشارة الى بعضها
منها النقض بما لو ادى اجتهاد المجتهد وعلمه بالظن الى فتوى بوجوب الحرج كوجوب
الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة او وجوب الغسل على مريض
اجنب متعمدا وان اصابه من المرض ما اصابه كما هو قول بعض اصحابنا وكذا لو فرضنا
اداء ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها وبالجملة فلزوم الحرج من
العمل بالقواعد لا يوجب الاعراض عنها وفيما نحن فيه اذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط
لم يرفع اليد عنها للزوم العسر والجواب ان ما ذكر في غاية الفساد لان مرجعه ان كان
الى منع نهوض ادلة نفي الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها
بغير صورة لزوم الحرج فينبغي ان ينقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج ولا يخفى
ان منعه في غاية السقوط لدلالة الاخبار المتواترة معنى عليه مضافا الى دلالة ظاهر
الكتاب والحاصل ان قاعدة نفي الحرج مما ثبت بالادلة الثلثة بل الاربعة في مثل المقام
لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام امر المكلف نعم
يوجب الاختلال قاعدة ظنية يقبل الخروج عنها بالادلة الخاصة المحكمة وان لم يكن قطعية — في غير ما
واما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا اشكال بل لا خلاف في حكومة ادلة

نفي الحرج عليها لا لان النسبة بينهما عموم من وجه فيرجع الى اصالة البرائة كما قيل او الى
المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفي الحرج كما زعم بل لان ادلة نفي العسر بمدلولها
اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف فهي بالذات مقدمة عليها وهذا هو
السر في عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجي بل يقدمونها من غير مرجح خارجي نعم
جعل بعض المتأخرين عمل الفقهاء في الموارد من المرجحات لتلك القاعدة زعما
منه ان عملهم لمرجح توقيفي اطلعوا عليه واختفى علينا ولم يدر ان وجه التقديم ؛
كونها حاكمة على العمومات وتوضيح هذا وان كان في مقام آخر الا انا نشير اجمالا الى ما يدفع
الى التامل في وجه التقديم ويوجب الاعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض
بينها وبين سائر العمومات فيجب الرجوع الى الاصول او المرجحات وهي ما رواه عبد
الاعلى مولى آل سام في من عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء — عثرة
فقال عم يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه
فان احالة الامام عم لحكم هذه الواقعة الى عموم نفي الحرج وبيان انه ينبغي ان يعلم منه ان
الحكم في هذه الواقعة المسح فوق المرارة مع معارضته العموم المذكور بالعمومات
الموجبة المسح على البشرة دلالة واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بانفسها على العمومات المثبتة
للتكاليف من غير حاجة الى ملاحظة تعارض وترجيح في البين وان كان مرجع ما ذكره
الى ان التزام العسر اذا دل عليه الدليل لا باس فيه به كما في ما ذكر من المثال والفرض
فضمه ما عرفت مثلا تخصيص تلك العمومات الا ما يكون اخص منها معاضدا بما يوجب
قوتها على تلك العمومات والمفروض انه ليس في المقام الا قاعدة الاحتياط التي قد رفع — الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة
اليد عنها لاجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة وفي حكم ما لو علم ان عليه

فوائت ولا يحصى عددها وغير ذلك بل ادلة نفي العسر بالنسبة الى قاعدة الاحتياط من
قبيل الدليل بالنسبة الى الاصل فتقديمها عليها اوضح من تقديمها على العمومات
الاجتهادية واما ما ذكره من فرض اداء ظن المجتهد الى وجوب امور يلزم من فعلها
الحرج فيرد عليه اولا منع امكانه لانا علمنا بادلة نفي الحرج ان الواجبات الشرعية ؛
في الواقع ليست بحيث يوجب الحرج على المكلف ومع هذا العلم الاجمالي يمتنع الظن
التفصيلي بوجوب امور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر على المرتظين في الايراد
على دفع الرجوع الى البرائة وثانيا سلمنا امكان ذلك اما لكون الظنون الحاصلة
في المسائل الفرعية كلها او بعضها ظنونا نوعية لا ينافي العلم الاجمالي بمخالفة البعض
للواقع او بناء على ان المستفاد من ادلة نفي العسر ليس هو القطع ولا الظن ؛
الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف واما بناء على ما ادعى من عدم — بانتفاء العسر بل غاية الظن النوعي الحاصل من العمومات بل يلائم الظن الشخصي
التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم الاجمالي بخلافها كما في الظن
الحاصل من الغلبة مع العلم الاجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف لكن نمنع وقوع ذلك لان
الظنون الحاصلة للمجتهد بناء على مذهب الامامية من عدم اعتبار الظن القياسي
واشباهه ظنون حاصلة من امارات مضبوطة محصورة كاقسام الخبر والشهرة والاستقراء
والاجماع المنقول والاولوية الاعتبارية ونظائرها ومن المعلوم للمتتبع فيها ان
مؤديها لا ينتهي الى الحرج لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها كما لا يخفى على من لاحظها — مؤدياتها
وسبرها سبرا وثالثا سلمنا امكانه ووقوعه لكن العمل بتلك الظنون لا
يؤدي الى اختلال النظام حتى لا يمكن تخصيصها من عمومات نفي العسر فيعمل بها في
مقابلة نفي عمومات العسر فتخصيصها بها لما عرفت من قبولها للتخصيص في غير

مورد الاختلال وليس في هذا كر على ما فر منه حيث انا عملنا بالظن فرارا عن لزوم
العسر فاذا ادى اليه فلا وجه للعمل بها لان العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان
بالغا حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة والمشكوكة
واما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط فلا بد من العمل عليها سواء عملنا بالظن
ام عملنا بالاحتياط وح فليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المعترض
من جهة العمل بالظن بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط فلو عمل بالاحتياط و
جب عليه ان يضيف الى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة
للاحتياط ومنها انه يقع التعارض بين الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن والعمومات
النافية للحرج والاول اكثر فيبقى اصالة الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة
سليمة عن المزاحم وفيه ما لا يخفى لما عرفت في تاسيس الاصل من ان العمل بالظن ليس
فيه اذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاتية وانما يحرم
اذا ادى الى مخالفة الواقع من وجوب او تحريم فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه
ليس الا قاعدة الاحتياط الآمرة باحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون
المقابلة لتلك الاحتمالات وقد فرضنا ان قاعدة الاحتياط ساقطة بادلة نفي العسر
ثم لو فرضنا ثبوت حرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع لكن عرفت
سابقا عدم معارضة عمومات نفي العسر لشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسرة
ومنها ان الادلة النافية للعسر انما ينفي وجوده في الشريعة بحسب اصل الشرع
اولا وبالذات فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يستند الى الشارع ولذا لو نذر المكلف
امورا عسرة كالاخذ بالاحتياط في جميع الاحكام الغير المعلومة وكصوم الدهر او احياء

بعض الليالي والمشي الى الحج والزيارات لم يمنع تعسرهما من انعقاد نذرهما لان الالتزام
بها انما جاء من قبل المكلف وكذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة الاجارة
ووجوب الوفاء بها وح فنقول لا ريب ان وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب
وترك كل ما يحتمل الحرمة انما هو من جهة اختفاء الاحكام الشرعية المسبب عن المكلفين
المقصرين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبينة للاحكام والمميزة للحلال
عن الحرام وهذا السبب وان يكن من فعل كل مكلف لعدم مدخلية اكثر المكلفين في ذلك
جزما الا ان التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح ان يكلف به من لم يكن سببا
له ويختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره بل هو امر منفي بالادلة السمعية
وظاهرها ان المنفي هو جعل الاحكام الشرعية اولا وبالذات على وجه توجب العسر على
المكلف فلا ينافي عروض التعسر لامتثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها
عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال اكثر من ثواب الاتيان الاجتهاد والواجب على المكلفين
ولو كفاية من الامور الشاقة جدا لحصول صلق هذه الازمنة فهل السبب فيه الا تقصير
المقصرين للموجبين له لاختفاء آثار الشريعة وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب
الكفائي والعيني والجواب عن هذا الوجه ان ادلة نفي العسر سيما البالغ منه حد
اختلال النظام او الاضرار بامور المعاش والمعاد لا فرق فيها بين ما يكون بسبب
يستند الى الشارع وهو الذي اريد بقولهم فيما غلب الله عليه فالله اعذر اولى بالعذر
وبين ما يكون مستندا الى غيره ووجوب صوم الدهر على ناذره اذا كان فيه مشقة لا يتحمل
عادة ممنوع وكذا احتمال المشي الى بيت الله جل ذكره واحياء الليالي وغيرهما
مع امكان ان يقال بان ما الزمه المكلف على نفسه من المشاق يلزم خارج عن العمومات

لانها

لا ما كان السبب فيه نفس المكلف فيفرق بين الجنابة متعمدا فلا يجب الغسل
مع المشقة وبين اجارة النفس للمشاق واما الاجتهاد الواجب كفاية عند انسداد
باب العلم فمع انه شيء يقتضي بوجوبه الادلة القطعية فلا ينظر الى تعسره وتيسره فهو ليس
امرا حرجا خصوصا بالنسبة الى اهله فان مزاولة العلوم لاهلها ليس باشق من اكثر
المشاغل التي الصعبة يتحملها الناس لمعاشهم وكيف كان فلا يقاس عليه والعمل ابدا
بالاحتياط ومراقبته ما هو احوط الامرين او الامور في الوقايع الشخصية اذا دار الامر فيها
بين الاحتياطات المتعارضة فان هذا دونه خرط القتاد واوقات المجتهد لا يفي بتميز
موارد الاحتياط ثم ارشاد المقلدين الى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها
في الموارد الشخصية التي تتفق للمقلدين كما مثلنا لك سابقا بالماء المستعمل في رفع
الحدث الاكبر وقد يرد الاحتياط بوجوه اخر غير ما ذكرنا من الاجماع والحرج منها
انه لا دليل على وجوب الاحتياط وان الاحتياط امر مستحب اذا لم يوجب الغاء الحقوق الواجبة
وفيه انه اريد انه لا دليل على وجوبه في كل واقعة اذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالي
بوجود التكليف بينها او بين الوقايع الاخر فهو مسلم بمعنى ان كل واقعة لعيب مما يقتضي
جهل فيها بنفسها الاحتياط بل الشك فيها ان رجع الى التكليف كما في شرب التتن ودعوى
الدعاء عند رؤية الهلال لم يجب فيها الاحتياط وان رجع الى تعيين المكلف به كالشك
في القصر والاتمام والظهر والجمعة وكالشك في مدخلية شيء في العبادات بناء على وجوب الاحتياط
فيما شك في مدخليته وجب فيها الاحتياط لكن وجوب الاحتياط فيما نحن فيه في الوقايع
المجهولة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها وان كان الشك في نفس الواقعة
شكا في التكليف ولذا ذكرنا سابقا ان الاحتياط هو مقتضى القاعدة الاولية عند انسداد

باب العلم نعم من لا يوجب الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكليف فهو مستريح عن كلفة
الجواب عن الاحتياط ومنها ان العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط لان مذهب جماعة
من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه بمعنى تميز الواجب عن المستحب
اجتهادا او تقليدا قال في الارشاد في اوائل الصلوة يجب معرفة واجب افعال الصلوة
من مندوبها وايقاع كل منهما على وجهه فمع الاحتياط اخلال بمعرفة الوجه التي
افتى جماعة بوجوبها وبالاطلاق ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد
وفيه اولا ان معرفة الوجه مما يمكن للمتأمل في الادلة وفي اطلاقات العبادة وفي سيرة
المسلمين وسيرة النبي ص والائمة مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن
من المعرفة العلمية كما في غير هذا المقام وثانيا لو سلمنا وجوب المعرفة
او احتمال وجوبها الموجب للاحتياط فانما هو مع التمكن من المعرفة العلمية اما
مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعا لان اعتبار معرفة الوجه ان كان لتوقف
نية الوجه عليها فلا يخفى انه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه فان مجرد الظن
بوجوب شيء لا يتأتى معه القصد اليه لوجوبه اذ لا بد من الجزم بالغاية
ولو اكتفي بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة فهو مما لا يكفي بوجوبه
ما ذكروه في اشتراط نية الوجه نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل
به تحقق معه نية الوجه الظاهري على سبيل الجزم لكن الكلام بعد في وجوب العمل
لا وصلة لعات نية الوجه فيه معه اصلا وان كان اعتبارها لاجل توقف الامتثال
التفصيلي المطلوب عقلا وشرعا عليه ولذا اجمعوا على عدم كفاية الامتثال الاجمالي
مع التمكن من التفصيلي بان يتمكن من الصلوة الى القبلة في مكان ويصلي في مكان

اخر

اخر غير معلوم القبلة الى اربع جهات او يصلي في ثوبين مشتبهين او اكثر مرتين
او اكثر مع امكان صلوة واحدة في ثوب معلوم الطهارة الى غير ذلك ففيه ان ذلك
انما هو مع التمكن من العلم التفصيلي واما مع عدم التمكن منه كما فيما نحن فيه فلا دليل
على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الاجمالي العلمي اذ لا دليل على ترجيح
صلوة واحدة في مكان الى جهة مظنونة على الصلوة المكررة في مكان مشتبه الجهة
بل بناء العقلاء في اطاعاتهم العرفية على ترجيح العلم الاجمالي على الظن التفصيلي
وبالجملة فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن مما لم يقم وجهه فان كان ولا بد
من اثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه مستحبا
بل لا يبعد ترجيح الاحتياط ~~والاعتراف برجحانه وكونه مستحبا بل لا يبعد~~ ترجيح الاحتياط
مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الاجماع ظاهرا على عدم جوازه
كما اشرنا اليه في اول الرسالة في مسئلة اعتبار العلم الاجمالي وانه كالتفصيلي من جميع
الجهات ام لا فراجع ومما ذكرنا ظهر ان القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص
في مطلق الظن ليس له ان يتأمل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد الاخذ
بالاحتياط لانه لم يبطل عنده انسداد باب العلم الا وجوب الاحتياط لا جوازه او رجحانه
فالاخذ بالظن عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والحرج لا من باب
العزيمة وثالثا سلمنا تقديم الامتثال التفصيلي ولو كان ظنيا على الاجمالي ولو كان
علميا لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن في المسئلة ومعرفة الوجه ظنا والقصد اليه على وجه
الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط مثلا اذا حصل الظن بوجوب القصر في ذهاب اربعة
فراسخ فيأتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية ويأتي بالاتمام بقصد القربة احتياطا

او بقصد الندب وكذلك اذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلوة فينوي الصلوة الخالية عن السورة على وجه الوجوب ثم يأتي بالسورة قربة الى الله تتم للاحتياط او بقصد الندب بناء على اعتبار قصد الوجه ودعوى ان التمام الماتي به في الفرض الاول والسورة المأتي بها في الفرض الثاني يحتمل وجوبهما فيكون نية الندب تنافي لذلك فهو الندب مخالفة للاحتياط يدفعها الاجماع على انه لا يعتبر فيما يؤتى به لخصوص الاحتياط الا هو الوجه الظاهري والا لارتفع الاحتياط راسا وهو بط بديهة من العقل والشرع وذلك بما لو اغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول ان الظن اذا لم يثبت حجيته فقد كان اللازم مقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقايع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت سابقا فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة لوجه العبادة وهو الوجوب وتأتي نية الوجه الظاهري كما تأتي في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال فتحصل مما ذكرنا ان العمدة في رد الاحتياط هي ما تقدم من الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما الا ان هيهنا هناك شيئا ينبغي ان ينبه عليه وهو ان نفي الاحتياط بالاجماع والعسر لا يثبت الا انه لا يجب مراعات جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلا او بعضها بعضا بمعنى عدم وجوب مراعات الاحتمالات الموهومة لانها الاولى بالاهمال ان ساغ لدفع حرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات ينبغي به العسر ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار لما تقرر في مسئلة الاحتياط من انه اذا كان مقتضى

الاحتياط

الاحتياط هو الاتيان بمحتملات وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب اتيان بعض المحتملات تعين مراعات الاحتياط في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط راسا توضيح ما ذكرنا انا نفرض المشتبهات التي علم اجمالا بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب وكان الاتيان بالكل عسرا او قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع تعين ترك الاحتياط واهماله في موهومات الوجوب بمعنى انه اذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الاتيان وليس هذا معنى حجية الظن لان الفرق بين المعنى المذكور وهو ان مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به وبين حجية الظن بمعنى كونه في الشرع معيارا لامتثال التكاليف الواقعية نفيا واثباتا وبعبارة اخرى الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة هو ان الظن اذا كان حجة في الشرع كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من دون التفات الى العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات اذ حال الظن حال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقايع فيكون الوقايع بين معلوم الوجوب تفصيلا او ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوك الوجوب راسا واما اذا لم يكن الظن حجة بل كان غاية الامر بعد قيام الاجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقايع المشتبهة التي علم اجمالا بوجود التكاليف بينها عدم وجوب الاحتياط بالاتيان بما ظن عدم وجوبه لان ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع وموجب للعسر كان اللازم في الواقعة الخالية عن الظن الرجوع الى ما يقتضيه العلم الاجمالي المذكور من الاحتياط لان سقوط الاحتياط

في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات لاندفاع الحرج بذلك وحاصل ذلك ان مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي الاجمالي وهو الاحتياط التفصيلي للاحكام والتكاليف المعلومة اجمالا ومع تعذره لو دار الامر بين الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض والظني في الباقي كان الثاني هو المتعين عقلا ونقلا ففيما نحن فيه اذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الامر بين الغائه بالمرة والاكتفاء بالاطاعة الظنية وبين اعماله في المشكوكات والمظنونات والغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعين ودعوى لزوم الحرج ايضا من الاحتياط في المشكوكات خلاف الانصاف لقلة المشكوكات لان الغالب حصول الظن اما بالوجوب واما بالعدم اللهم الا ان يدعى قيام الاجماع على عدم الوجوب الاحتياط في المشكوكات ايضا وحاصله دعوى ان الشارع لا يريد الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقايع فيكون حاصل دعوى الاجماع دعوى انعقاده على انه لا يجب شرعا الاطاعة العلمية الاجمالية في الوقايع المشتبهة مطلقا لا في الكل ولا في البعض وح تعين الانتقال الى الاطاعة الظنية لكن الانصاف ان دعواه مشكلة جدا وان كان تحققه مظنونا بالظن القوي لكنه لا ينفع ما لم ينته الى حد العلم فان قلت اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بان المرجع في كل مورد منها الى ما يقتضيه الاصل الجاري في ذلك المورد فيصير الاصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع الى الاصول وسيجيء انه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقا الى الواقع وكون

العمل

العمل به مجزيا عن الواقع وبدلا عنه ولو تخلف عن الواقع قلت مسئلة اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسئلة بيان ذلك انه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط في الشريعة راسا من جهة اشتباه التكاليف الواقعية فيها وعدم لزوم الاحتياط الامتثال العلمي الاجمالي حتى في المشكوكات وكفاية الامتثال الظني في جميع تلك الواقعيات المشتبهة لم يكن فرق بين حصول الظن بقيام شيء من الامور التعبدية مقام الواقع او في حكم الشارع بجعل الواقع جعله اما لو لم يثبت ذلك بل كان غاية ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط في المحتملات الموهومة للزوم العسر كان اللازم جواز العمل على خلاف الاحتياط في الوقايع المظنون عدم وجوبها او عدم تحريمها واما الوقايع المشكوك وجوبها او تحريمها فهي باقية على طبق مقتضى الاصل من الاحتياط اللازم المراعات بل الوقايع المظنون وجوبها او تحريمها نحكم فيها بلزوم الفعل والترك من جهة كونها من محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية وح فاذا قام ما يظن كونه طريقا على عدم وجوب احد الموارد المشكوك وجوبها فلا يقاس بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشكوكة والظن بطريقية امارة قامت عليه لم يخرجه عن كونه مشكوكا وانت خبير بان جميع موارد الطرق المظنونة التي يراد اثبات اعتبار الظن بالطريق فيها انما هي من المشكوكات اذ لو كان نفس المورد مظنونا على طبق الطريق القائم عليه لم يحتج الى اعمال الظن بالطريق ولو كان مظنونا بخلاف الطريق التعبدي المظنون كونه طريقا تعارض الظن الحاصل من الطريق والظن الحاصل في المورد على خلاف الطريق والظن وسيجيء الكلام في حكمه على تقدير اعتبار الظن بالطريق فان قلت اذا لم يقم في موارد الشك ما ظن طريقيته لم يجب الاحتياط في ذلك المورد لو

تمسك الواقع وبين حصول الظن بالراء الظنية من الواقع والظن بسقوط الواقع في الواقع

المشتبهة في ترك الاحتياط لا الالزام هو العمل بالاحتياط لا الاحتياط من الموارد

من جهة كونه احد محتملات الواجبات او المحرمات الواقعية وان حكم بوجوب
الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة فى نفس المسئلة كما لو كان الشك فيه فى المكلف
به وهذا الاجماع من العلماء حيث لم يحتط احد منهم فى موارد الشك من جهة احتمال
كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية وان الاحتياط الاخبارى فى الشبهة
التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم فاذا كان عدم وجوب الاحتياط اجماعيا
مع عدم قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالاولوية
القطعية قلت العلماء لم يذهبوا الى الاحتياط فى موارد الشك لعدم العلم الاجمالى
لهم بالتكاليف بل لو كان يعلم بين معلوم التكليف تفصيلا او مظنونه لهم
بالظن الخاص وبين شكوك التكليف واسا ولا يجب الاحتياط فى ذلك عند
المجتهدين بل عند غيرهم فى الشبهة الوجوبية والحاصل ان موضوع عمل العلماء
القائلين بانفتاح باب العلم او الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين
بالانسداد وقد نبهنا على ذلك بغير مرة فى بطلان التمسك على بطلان البرائة
والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء فراجع والحاصل ان اعتبار الظن بالطريق
وكونه كالظن بالواقع مبنى على القطع ببطلان الاحتياط اساسا بمعنى ان الشارع
لم يرد منا فى مقام الامتثال الاحكام ~~الظنى الاجمالى~~ المشتبهة الامتثال العلمى
الاجمالى حتى يستنتج من ذلك حكم العقل بكفاية الامتثال الظنى لانه المتعين
~~بعد الامتثال الظنى لانه المتعين~~ بعد الامتثال العلمى بقسميه من التفصيلى
والاجمالى فيلزم من ذلك ما سنختاره من عدم الفرق بعد كفاية الامتثال
الظنى بين الظن باداء الواقع والظن بمتابعة طريق جعله الشارع مجزيا

عن الواقع

عن الواقع وسيجيء تفصيل ذلك انتم هذا كله حال الاحتياط فى جميع الوقائع
واما الرجوع فى كل واقعة الى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعة من غير التفات
الى العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع بان يلاحظ نفس الواقعة
فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقائه استصحب كالماء المتغير بعد زوال
التغير والا فان كان الشك فى اصل التكليف كشرب التتن اجرى البرائة وان كان
الشك فى تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام فان امكن الاحتياط وجب
والا تخير كما اذا كان الشك فى التعيين التكليف الالزامى كما اذا دار الامر بين
الوجوب والتحريم ويرده ان هذا الوجدان العلم الاجمالى بوجود الواجبات و
المحرمات يمنع عن اجراء البرائة والاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط
بل وكذا العلم الاجمالى بوجود غير الواجبات والمحرمات فى الاستصحابات
المطابقة للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث انها استصحابات
وان كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط واما بطلان رجوع هذا الجاهل
الذى انسد عليه باب العلم فى المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها وتقليده فيها
فهو مرتبط لوجهين احدهما الاجماع القطعى والثانى ان الجاهل الذى وظيفته الرجوع
الى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص واما الجاهل الذى بذل الجهد وشاهد
مستند العالم وغلطه فى استناده اليه واعتقاده عدم دليل على حجية
فتواه بالنسبة اليه وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل فان من
يخطئ القائل بحجية خبر الواحد فهم دلالة آية النبأ عليها كيف يجوز له
متابعته واى مزية له عليه حتى يجب رجوع هذا اليه ولا يجب العكس

وهذا هو الوجه فيما اجمع عليه العلماء من ان المجتهد اذا لم يجد دليلا فى المسئلة
على التكليف كان حكمه الرجوع الى البرائة لا الى من يعتقد وجود الدليل على التكليف
والحاصل ان اعتقاد مجتهد ليس حجة على مجتهد آخر خال عن الاعتقاد وادلة
وجوب رجوع الجاهل الى العالم يراد بها العالم الذى لم يفرض تبين خطائه فى مستند علمه لان رجوع
الجاهل ~~حال مسئلة~~ لا بمجرد المعتقد بالحكم ولا فرق بين المجتهدين المعتقدين
المختلفين فى الاعتقاد وبين المجتهدين الذى احدهما اعتقد الحكم عن دلالة
والآخر اعتقد فساد تلك الدلالة فلم يحصل له اعتقاد وهذا شيء مطرد فى باب
مطلق رجوع الجاهل الى العالم شاهدا كان او مفتيا ام غيرهما المقدمة الرابعة
فى انه اذا وجب التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة ولم يجز اهمالها بالمرة
كما هو مقتضى المقدمة الثانية وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه
الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه الى الاصول الشرعية تعين بحكم العقل التعرض
لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها اذ ليس بعد الامتثال الظنى توضيح ذلك
انه اذا وجب عقلا او شرعا التعرض لامتثال الحكم الشرعى فله مراتب اربع الاولى
الامتثال العلمى التفصيلى وهو ان ياتى بما يعلم تفصيلا انه هو المكلف به و
فى معناه ما اذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعى وان لم يفد العلم ولا الظن
كالاصول الجارية فى مواردها وفتوى المجتهد بالنسبة الى الجاهل العاجز عن الاجتهاد
الثانية الامتثال العلمى الاجمالى وهو يحصل بالاحتياط الثالثة الامتثال
الظنى وهو ان ياتى بما يظن انه المكلف به الرابعة الامتثال
الاحتمالى كالتعبد باحد طرفى المسئلة من الوجوب والتحريم او التعبد ببعض

محتملات

محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط او عدم امكانه وهذه المراتب
مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقة الى لاحقة الا مع تعذرها
وح فاذا تعذرت المرتبة الاولى ولم يجب الثانية تعينت الثالثة ولا يجوز
بحكم العقل الاكتفاء بالرابعة فاندفع بذلك ما فرعه بعض من تصدى لرد دليل
الانسداد بانه لا يلزم من ابطال الرجوع الى البرائة وعدم وجوب العمل بالاحتياط
وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع شيئا آخر لا نعلمه مثل القرعة والتقليد
او غيرهما مما لا نعلمه فعلى المستدل سد باب هذه الاحتمالات والمانع يكفيه الاحتمال
توضيح الاندفاع ان مجرد احتمال كون الشىء غير الظن طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن
الظن اليه لان الاخذ بمقابل المظنون قبيح فى مقام امتثال الواقع وان قام ما يحتمل
ان يكون طريقا شرعيا اذ مجرد الاحتمال لا يجبر قبح طرح الطرف المظنون فان العدول
عن الظن الى الوهم والشك قبيح والحاصل انه كما لا يحتاج الامتثال العلمى الى جعل
جاعل فكذلك الامتثال الظنى بعد تعذر الامتثال العلمى وفرض حكم عدم اسقاط
الامتثال واندفع ايضا ما ربما يتوهم من التنافى بين التزام بقاء التكليف فى الوقائع
المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام بقاء التكليف العمل بالظن
نظرا الى ان التكليف بالواقع لو فرض بقائه فلا يجدى غير الاحتياط وامرار الواقع
فى امثاله توضيح الاندفاع ان المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء
التكليف فيما تردد الامر بين محذورين من حيث الحكم او من حيث الموضوع بحيث
لا يمكن الاحتياط فان الحكم بالتخيير لا ينافى التزام بقاء التكليف فيقال ان الاخذ
باحدهما لا يجدى فى امتثال الواقع لان المراد ببقاء التكليف عدم السقوط راسا

بحيث لا يعاقب عند ترك المحتمل الاخر كلا بل العقل يستقل باستحقاق العقاب
عند الترك رأسا فنظر جميع الوقايع المشتبهة فيما نحن فيه نظير اشتباه الواجب
من الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معا مع عدم امكان الاحتياط
او كونه عسرا قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن باحدهما فانه يدور الامر
بين العمل بالظن والتخيير والعمل بالموهوم فان ايجاب العمل بكل منها للكثير
وان لم يمنع منه الواقع الا ان العمل بالظن اقرب الى الواقع من العمل بالموهوم
والتخيير فيجب عقلا لا غير ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجح والاخذ بالمرجوح
بين ان يقوم على المرجوح ما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا شرعيا وبين ان لا
يقوم على المرجوح ما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا شرعا او بين ان لا يقوم لان
العدول من الظن الى الوهم قبيح ولو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب
الاخذ شرعا حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقا نعم لو قام على الطرف الموهوم ما
يظن كونه طريقا معتبرا شرعا دار الامر بين تحصيل الظن بالواقع وبين
تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعي وفيه كلام سيأتي ان شاء الله تعالى والحاصل
انه بعد ما ثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب التعرض لامتثال المجهولات
بنحو من الانحاء وحرمة اهمالها وفرضها كالمعدوم وثبت بحكم المقدمة
الثالثة عدم وجوب الامتثال للمجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع
في امتثالها الى الاصول الجارية في تلك المسائل ولا الى فتوى من يدعي انفتاح باب
العلم بها تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته ولا يجوز قبل
تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته ولا يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء

[في الهامش: لا بنحو من الانحاء وحرمة اهمالها وفرضها كالمعدوم وثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم وجوب الامتثال للمجهولات]

بالاخذ

بالاخذ باحد طرفي المسألة ولا بعد تحصيل الظن الاخذ بالطرف الموهوم لقبح
الاكتفاء في مقام الامتثال بالشك والوهم مع التمكن من الظن كما يقبح
الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم ولا يجوز ايضا الاعتناء بما يحتمل ان يكون طريقا
معتبرا مع عدم افادته للظن لعدم خروجه عن الامتثال الشكي او الوهمي هذا خلاصة
الكلام في مقدمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة وينبغي التنبيه
على امور الاول انك قد عرفت ان قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني
للاحكام المجهولة فاعلم انه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي
الواقعي كان يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي وبين تحصيل الظن
بالحكم الفرعي الظاهري كان يحصل من امارة الظن بحجية امر لا يفيد الظن كالقرعة مثلا
وان لم يحصل ظن بالحكم الواقعي الا انه حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة
الخاصة وليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف الا من حيث كون تحققه مبرءا للذمة
فكما انه لا فرق في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل
العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرءا للذمة في نظر الشارع فكذا لا فرق عند تعذر
العلم بين الظن بتحقق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع وقد خالف
في هذا التعميم فريقان احدهما من يرى ان مقدمات الانسداد لا تثبت
الا اعتبار الظن وحجيته في كون الشيء طريقا شرعيا مبرءا للذمة في نظر الشارع ولا يثبت
اعتباره في نفس الحكم الفرعي زعما منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لاثبات
حجية الظن في نفس الاحكام الفرعية اما مطلقا او بعد العلم الاجمالي بنصب الشارع
طرقا للاحكام الفرعية الثاني مقابل هذا وهو من يرى ان المقدمات المذكورة

[في الهامش: فاذا ظن حجية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد القرعة]

لا تثبت الا اعتبار الظن في نفس الاحكام الفرعية واما الظن بكون شيء طريقا مبرءا
للذمة فهو ظن في المسألة الاصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد الجاري
في المسائل الفرعية دون الاصولية لم يثبت اعتباره اما الطائفة الاولى فقد
ذكروا لذلك وجهين احدهما وهو الذي اقتصر عليه بعضهم ما لفظه انا كما نقطع
بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم
العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين
يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره
كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا
تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق
الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث
انه لا سبيل غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع عن السمع لقيامه
بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك
بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الى الظن الفعلي الذي لا دليل على
عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه وفيه اولا امكان منع
نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية كيف والا لكان وضوح تلك الطرق
كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف
الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسألة صلوات الخمس واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض
دواعي الاختفاء اذ ليس الحاجة الى معرفة الطريق اكثر من الحاجة الى معرفة المرجع
بعد النبي صلى الله عليه وآله مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى وكيف كان فيكفي في رد الاستدلال

احتمال

احتمال عدم الحجية في نصب الطريق الخاص وارجاع امتثال الاحكام الى ما يحكم به العقلاء
وجرى عليه ديدنهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق
الخاص من الرجوع الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من
اصحابه على عمل خاص او بالرجوع الى الظن الاطمئناني الذي يسكن اليه النفس و
يطلق عليه العلم عرفا ولو تسامحا في الغاء احتمال الخلاف وهو الذي يحتمل حمل كلام
السيد عليه حيث ادعى انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد واما المقلد فلا كلام
في نصب الطريق الى الاصول الخاصة وهي فتوى مجتهده بالجملة فمن المحتمل قريبا احالة
الشارع للعباد في طريق امتثال الاحكام الى ما هو المتعارف بينهم في امتثال احكامهم
العرفية من الرجوع الى العلم والظن الاطمئناني فاذا فقد في هذا الزمان
تعين الرجوع بحكم العقلاء الى الظن المعتبر الاطمئناني كما انه لو فقد والعياذ بالله
الامارات المفيدة لمطلق الظن تعين الامتثال باخذ احد طرفي الاحتمال
فرارا من المخالفة القطعية والاهمال التكاليف الالهية فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يقال
من ان منع نصب الطريق لا يجامع القول ببطلان توضيح الاندفاع ان التكليف انما يقبح مع
عدم ثبوت الطريق راسا ولم يحكم العقل الحكم بالعمل بالظن مع عدم الطريق الخاص
او مع ثبوته وعدم رضاء الشارع بسلوكه والا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق
الخاص وحكم العقل بمطلق الظن ورضاء الشارع به ولذا اعترف هذا المستدل
على ان الشارع لم ينصب طريقا خاصا يرجع اليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق
الشرعية مع بقاء التكليف بها وثانيا سلمنا العلم الاجمالي بنصب الطريق لكن المعلوم
من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتفاقهم على طريق خاص وان اختلفوا في تعيينه

[في الهامش: مع قيام الشك ... من باب الرجوع الى اهل الخبرة ... جميع العقلاء ... وهذا الباب تقرير لهم لا تأسيسا]

[في الهامش: الاعراض من / مع لا اجماع القول بجامع الاحكام الواقعية ... التكليف دون نصب الطريق]

وهو م اوكا بان جماعة من اصحابنا كالسيد ره و بعض من تقدم عليه وتاخر عنه منعوا نصب الطريق الخاص راسا بل احاله بعضهم وثانيا لو اغمضنا عن مخالفة السيد واتباعه لكون مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص حيث ما ادى اليه نظره لا يوجب العلم الاجمالي بان بعض هذه الطريق منصوبة لجواز خطاء كل واحد فيما ادى اليه نظره واختلاف الفتاوى في الخصوصيات يكشف عن تحقق القدر المشترك الا اذا كان اختلافهم راجعا الى التعيين وقد حقق ذلك في باب التواتر الاجمالي والاجماع المركب فان قلت ثبوت الطريق اجمالا مما لا ينكر حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق فان غاية الامر انه يجعل مطلق الظن طريقا عقليا رضى به الشارع فنصب الشارع للطريق بالمعنى الاعم معلوم قلت هذا مغالطة فان مطلق الظن ليس طريقا عقليا في عرض الطرق المجعولة حتى يتردد الامر بين كون الطريق هو مطلق الظن او طريق مجعول آخر بل الطريق العقلي بالنسبة الى الطريق الجعلي كالاصل بالنسبة الى الدليل ان وجد الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظن طريقا وان لم يوجد كان طريقا فحجية عدم ثبوت الطريق الجعلي كما فيما نحن فيه كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقا وعلى كل حال فتردد الامر بين مطلق الظن وطريق خاص آخر مما لا معنى له وثانيا سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك ان ما حكم بطريقيته لعله قسم من الاخبار ليس منه بايدينا اليوم الا قليل كان يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور والذي كان كثيرا في الزمان السابق لكثرة القرائن ولا يخفى ندرة هذا القسم في هذا الزمان او خبر العادل او الثقة الثابت عدالته او وثاقته بالقطع او بالبينة الشرعية او الشياع

صح افادته

مع افادته الظن الفعلي بالحكم ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان اذ غاية الامر ان نجد الراوى في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسايط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن المعلوم ان مثل هذا لا يعد بينة شرعية ولهذا لا يعمل بمثله في الحقوق ودعوى حجية مثل ذلك بالاجماع ممنوع بل المسلم ان الخبر العدل بمثل هذا حجة بالاتفاق ولكن قد عرفت سابقا عند تقرير الاجماع على حجية الخبر الواحد ان مثل هذا الاتفاق العملي لا يجدي في ذلك في الكشف عن قول الحجة مع ان مثل هذا الخبر في غاية القلة خصوصا اذا انضم اليه افادة الظن الفعلي وثالثا سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدينا من طرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والاستقراء والاولوية الظنية الا ان اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه في نفى غاية بغالب الاحكام والا فالمتيقن من الباقي مثلا الخبر الصحيح والاجماع المنقول متيقن بالنسبة الى الشهرة وما بعدها من الامارات دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك الى اصالة حرمة العمل نعم لو احتيج الى العمل باحدى امارتين واحتمل نصب كل منهما صح تعيينه بالظن بعد الاغماض عما سيجيء من الجواب ورابعا سلمنا عدم وجود القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لانه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني اللهم الا ان يدل دليل على عدم وجوبه وهو في المقام مفقود ودعوى ان الامر بين الواجب والحرام لان العمل بما ليس طريقا حرام مدفوعة بان حرمة العمل بما ليس طريقا اذا لم يكن على وجه التشريع

غير محرم والعمل بكل ما يحتمل الطريقية رجاء ان يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع نعم قد عرفت ان حرمته مع عدم قصد التشريع انما هي من جهة ان فيه طرح الاصول المعتبرة من دون حجة شرعية وهذا ايضا غير لازم في المقام لان مورد العمل بالظن ان كان الاصول على طبقه فلا مخالفة وان كان مخالفا للاصول فان كان مخالفا للاستصحاب مثلا اشكال لعدم حجية الاستصحاب بعد العلم الاجمالي بان بعض الامارات الموجودة على خلافها معتبرة عند الشارع وان كان مخالفا للاحتياط فحينئذ يعمل بالاحتياط في المسئلة الفرعية ولا يعمل بذلك الظن فحاصل الامر يرجع الى العمل بالاحتياط في المسئلة الاصولية اعني نصب الطريق اذا لم يعارضه الاحتياط في المسئلة الفرعية فالعمل مطلقا على الاحتياط ولا ستوهم ان هذا يوجب الحرج لان موارد الاحتياط في الفقه من جهة اصالة الاشتغال قليلة فان الغالب جريان الاستصحاب المثبت للتكليف او النافي وقد عرفت ان الا ان الاستصحاب بارها انخرط عن الحجية للعلم الاجمالي بانتقاضها بالطريق المعتبر شرعا على خلافها وخامسا سلمنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط لكن نقول ان ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسئلة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسئلة الفرعية وذلك لان الطريق المعلوم نصبه اجمالا ان كان منصوبا حتى حال انفتاح باب العلم فيكون هو في عرض الواقع مبرئا للذمة بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلا اذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امتثال ما علم كونه حكما واقعيا بتحصيل العلم به وبين امتثال مؤدى الطريق المجعول الذي جعله بمنزلة الواقع فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرئ مع العلم فاذا انسد باب العلم التفصيلي باحدهما تعين العمل فيهما

بالظن

بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق في كون كل واحد امتثالا ظنيا وان كان ذلك الطريق منصوبا عند انسداد باب العلم بالواقع فنقول ان تقديمه على العمل بالظن انما هو مع العلم به وتميزه عن غيره اذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم اذ فيه عدول عن الامتثال القطعي الى الظني اما مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه عن غيره الا باعمال مطلق الظن فالعقل لا يحكم بتقديم احراز الطريق بمطلق الظن على احراز الواقع بمطلق الظن وكان المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله وحاصل القطعين الى امر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق وسياتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم انشاء الله فان قلت نحن نرى انه اذا عين الشارع طريقا للواقع عند انسداد باب العلم به ثم انسد باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون نفس الواقع الا ترى ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين قلت فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين فان الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي في المثالين بالنسبة الى الواقع امور غير منضبطة كثيرة المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف ظنونهما المعمولة في تعيين الطريق فانها حاصلة من امارات منضبطة غالب المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل به في المثال المطابق لما نحن فيه ان يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع

لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالي بكثرة مخالفة احديهما للواقع ولا من جهة
منع الشارع عن اخذها بالخصوص كما انا لو فرضنا ان الظنون المعمولة في نصب الطريق
على العكس من المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق فما
ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق بالطريق ام بنفس الواقع فانما هو مع مساواتهما
من جميع الجهات فانا لو فرضنا ان المقلد يقدر على اعمال نظير الظنون التي يعملها
في تعيين المجتهد في الاحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر
في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد بل وجب عليه العمل
بظنه في تعيين حكم الواقع وكذا القاضي اذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به
واذا اخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة يأخذ به فانما هو لاجل
قدرته على الاجتهاد في مسئلة الطريق باعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات
ودفعها بخلاف الظن بحقية احد المتخاصمين فانه مما يصعب الاجتهاد وبذل
الوسع في فهم الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الامارات في الوقايع الشخصية
وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى يأخذ بالاحرى وكان المقلد عاجز
عن الاجتهاد في المسئلة الكلية كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقايع الشخصية
فتدبر هذا مع ان مسئلة عمل القاضي بالظن في الطريق مغايرة لمسئلتنا من جهة ان الشارع
لم يلاحظ الواقع في نصب الطرق واعرض عنه وجعل مدار التكليف على الطرق التعبدية
مثل الاقرار والبينة اليمين والنكول والقرعة وشبهها بخلاف الطرق المنصوبة
للمجتهد على الاحكام الواقعية فان الظاهر ان مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع ووجه
تخصيصها من بين الامارات كونها اغلب مطابقة وكون غيرها غير غالب المطابقة بل غالب المخالفة

كما ينبئ عنه ما ورد في نتيجة العمل بالعقول في دين الله وانه ليس شيء ابعد
عن دين الله من عقول الرجال وان ما يفسده اكثر مما يصلحه وان الدين
يمحق بالقياس ونحو ذلك ولاريب ان المقصود من نصب الطريق اذا كان
غلبة الوصول الى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الامارات ثم انسد باب
العلم بذلك الطريق المنصوب والتجاوا الى الامارات التي لم يعتبرها الشارع
في نفس الحكم لوجود الاوفق منها بالواقع فلا فرق بين اعمال هذه الامارات
في تعيين ذلك الطريق وبين اعمالها في نفس الحكم الواقعي بل الظاهر ان اعمالها
في نفس الواقع اولى لاحراز المصلحة الاولوية التي هي احق بالمراعاة من مصلحة
نصب الطريق فان غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة
المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق لا ادراك المصلحة
الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق
المنصوب في غير العبادات بل الحق ذلك فيها ايضا كما عرفت الاشارة اليه في ابطال
وجوب الاحتياط فان قلت العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري
والواقعي لان الفرض افادة الطريق للظن بالواقع بخلاف غير الظن بالطريق فانه
ظن بالواقع وليس ظنا بتحقق الامتثال في الظاهر بل الامتثال الظاهري مشكوك او موهوم
بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن قلت اولا ان هذا خروج عن الفرض لان مبنى الاستدلال
المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وان لم يكن الطريق مفيدا للظن اصلا نعم
اتفق في الخارج ان الامور التي يعلم بوجود الطريق فيها اجمالا مفيدة للظن لا ان مناط
الاستدلال اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع وثانيا ان هذا يرجع الى ترجيح

اعمال سائر

مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقا

بعض الامارات الظنية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعا دون الآخر
بعد الاعتراف بان مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق وسيجيء الكلام
في ان نتيجة دليل الانسداد على تقدير افادته اعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجح
بعض الظنون على بعض او مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد
المرجح والاستدلال المذكور مبني على انكار ذلك كله وان دليل الانسداد جار في
مسئلة تعيين الطريق وهي المسئلة الاصولية لا في نفس الاحكام الواقعية الفرعية
بناء منه على ان الاحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا
بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق لا الاحكام
الواقعية من حيث هي وقد عرفت مما ذكرنا ان نصب هذه الطرق ليست الا لاجل كشفها الغالبي
عن الواقع ومطابقتها له فاذا دار الامر بين اعمال الظن في تعيينها او في تعيين
الواقع لم يكن رجحان للاول ثم اذا فرضنا ان نصبها ليس لمجرد الكشف بل لاجل مصلحة
يتدارك بها مصلحة الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها
في ارادة الواقع بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا قيدا له
والحاصل انه فرق بين ان يكون مرجع نصب هذه الطرق الى قول الشارع لا اريد من الواقع
الا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطرق ولازمه
اهمال ما لم يؤد اليه الطريق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق ام انسد وبين ان
يكون التكليف الفعلي بالواقع باقيا على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى
الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه الطرق واقع جعلي فاذا انسد طريق العلم اليه ودار
الامر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح اذ الترجيح

حاله الا ان

مبني على اغماض الشارع عن الواقع وبذلك ظهر ما في قول بعض المستدلين من ان التسوية
بين الظن بالواقع والظن بالطريق انما يحسن لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق
المقرر مستقلا لقيام الظن حينئذ بكل من التكليفين في مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر
واما لو كان احد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له فمجرد حصول الظن باحدهما دون
حصول الظن بالاخر المقيد له لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في حصول العلم
باداء الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون
العلم طريقا الى الواقع في العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق جرى ذلك
فيه ايضا لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة معه انتهى الوجه الثاني ما ذكره بعض
المحققين من المعاصرين مع الوجه الاول وبعض الوجوه الاتية قال لا ريب في كوننا
مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية في الجملة وان
الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه
بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه باداء
الواقع او لا حسب ما مر تفصيل القول فيه وح فنقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ
الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم
به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ
به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف
دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما
بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته

والظن بالطريق

سواء حصل منه الظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة
في حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن
باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين ه
تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر اخر وظن معه رضا المكلف بالعمل
به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته
عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه انتهى بالفاظه واشار بقوله حسب
ما مر بتفصيل القول فيه الى ما ذكره سابقا في مقدمات هذا المطلب حيث قال وفي
المقدمة الرابعة من تلك المقدمات ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل
اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم
دليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام
واداء الاعمال على وجه ارادة الشارع في الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة
الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم بمطابقة الواقع
او ظن ذلك او لم يحصل شيء منهما وجهان والذي يقتضيه التحقيق الثاني فانه القدر
الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم
بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع اذ لم يرد
الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع
واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة
طريقة السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كفاية في ذلك
اذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع

منه في تبليغ الاحكام او حصول التواتر لآحادهم بالنسبة الى آحاد الاحكام او قيام
القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط او في سماع اللفظ بل لو سمعوه من
الثقة اكتفوا به انتهى ثم شرع في ابطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقا الى ان
قال فتحصل مما قررناه كون العلم الذي هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام
من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه
يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل العلم باداء ما يطابق الواقع او على
طبق الطريق المقرر من الشارع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للواقع وبعبارة اخرى
لا بد من معرفة اداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منتهٍ الى اليقين من غير فرق
بين الوجهين ولا ترتب بينهما ولو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ
بالعلم بالواقع على حسب امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله
الى الواقع الى بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة انتهى كلامه رفع مقامه اقول
ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع على ما هو وبين
العلم بادائه من الطريق المقرر مما لا اشكال فيه ثم ما جزم به من ان المناط في تحصيل
العلم اولا هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع على ما هو عليه من ان تفريغ الذمة عما اشتغلت
به انما يحصل بفعل نفس ما اراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما جعليا
بانه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة
من حيث انه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث انه شيء مستقل في مقابل المراد
الواقعي فضلا من ان يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين والحاصل ان مضمون
الاوامر الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين التكليفية مراد واقعي حقيقي ومضمون الاوامر

المقررة
الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقدمة ذلك المراد الواقعي لكن على سبيل الجعل
لا الحقيقة وقد اعترف المحقق المذكور حيث عبر عنه باداء الواقع من الطريق المجعول
فاداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه امتثالا واطاعة لامره المتعلق
به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من الامرين المتعلقين بالادائين مما لا يعتبر في
سقوطه قصد الاطاعة والامتثال كان مجرد كل منهما مسقطا للامر كون امتثالهما
يكون للمكلف مخيرا في امتثال ايهما بمعنى ان المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه
وينتفي موضوع الامر الاخر اذ المفروض كونه ظاهريا قد اخذ في موضوعه عدم العلم ه
بالواقع وبين ترك تحصيل الواقع وامتثال الامر الظاهري هذا مع التمكن من امتثالهما
واما لو تعذر عليه امتثال احدهما تعين امتثال الاخر كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع
وتمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما له او انعكس الامر بان تمكن من العلم
وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به ولو عجز عنهما معا قام الظن
بهما مقام العلم بهما بحكم العقل فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه
بل الظن بالواقع اولى في مقام الامتثال لما اشرنا اليه سابقا من حكم العقل والنقل
باولوية احراز الواقع هذا لو اراد من الطريق المجعول نحو من العلم بان الاحسن في سلوكه مع التمكن
من العلم واما اذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو ايضا كذلك ضرورة ان القائم مقام
تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره هي الاطاعة الظاهرية المتوقفة
على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه والحاصل ان سلوك الطريق المجعول مطلقا
او عند تعذر العلم في مقابل العمل بالواقع فكما ان العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا
يوجب امتثالا وانما يوجب فراغ الذمة واقعا لو لم يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال
من المامور به

اشتغال واما الامتثال للامر بهما
فلا يحصل الا مع العلم ثم ان هذين
الامرين مع التمكن منهما

بهما مقام العلم

فكذلك سلوك الطريق المجعول فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعا وان لم يعلم بحصوله
بل ولو اعتقد بعدم حصوله واما العلم بالفراغ فلا يتحقق في شيء منهما الا بعد العلم او الظن
القائم مقامه فالحكم بان الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف
الظن باداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف ومنشأ ما ذكره قدس سره تخيل ان
نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم
بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة فيكون هو ايضا كذلك فيكون الظن بالسلوك
ظنا بالبراءة بخلاف الظن بالواقع لان نفس اداء الواقع ليس سببا تاما للبراءة حتى يحصل من
الظن به الظن بالبراءة فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي وانت خبير بان الطريق
الشرعي لا يتصف بالطريقية فعلا الا بعد العلم به تفصيلا والا فسلوكه اعني مجرد
تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف ولذلك اطلنا الكلام
في ان سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع لا في مقابل العلم بالواقع ويلزم
من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق باحدهما في مقابل المتعلق بالاخر فدعوى ان الظن
بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن باتيان الواقع هذا كله مع ما علمت
سابقا في رد الوجه الاول من امكان منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام وانما اقتصر على الطرق
المتعارفة المجعولة عند العقلاء وهو العلم ثم الظن الاطمئناني ثم انك حيث عرفت ان مآل هذا
القول الى الخدشة في حجية دليل الانسداد بالنسبة الى المسائل الاصولية وهي حجية الامارات
المحتملة للحجية لا بالنسبة الى نفس الفروع فاعلم انه قد يقابله قول اخر لغير واحد من مشايخنا
المعاصرين قدس الله اسرارهم وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه
المسئلة الاصولية اعني حجية الامارات المحتملة وهذا هو القول الذي ذكرنا

المعتبر في الاطاعة

ثانيهما لا يوجب الظن بفراغ الا اذا ثبت حجية
ذلك الظن والامر بما يظن باداء الواقع

فاسدة

انه ذهب اليها اليه فريق ثم اعلم ان بعض من لا خبرة له لما لم يفهم من دليل الانسداد الا ما تلقن من لسان بعض مشايخه ونقله بعض عبارة كتاب القوانين رد القول الذي ذكرناه اولا من بعض المعاصرين من حجية الظن في الطريق لا في نفس الاحكام بخلاف القدر لاجماع العلماء حيث زعم انهم بين من تمم دليل الانسداد لجميع المسائل العملية اصولية او فقهية كصاحب القوانين وبين من خصصه بالمسائل الفرعية فالقول بعكس هذا خرق للاجماع المركب وبيد فعه ان المسئلة ليست من التوقيفات التي يدخلها الاجماع المركب مع ان دعواه في مثل المسائل المحدثة لشبهة حجية بل المسئلة عقلية فاذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسئلة تعيين الطرق فلا معنى لرده بالاجماع المركب ولا سبيل الى رده الا بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها كما عرفتها او فيها في ضمن مطلق الاحكام الشرعية كما فعله غير واحد من مشايخنا الامر الثاني وهو اهم الامور في هذا الباب ان نتيجة الانسداد هل هي قضية مهملة من حيث اسباب الظن فلا يعم الحكم لجميع الامارات الموجبة للظن الا بعد ثبوت التعميم من لزوم ترجيح بلا مرجح او اجماع مركب او غير ذلك او قضية كلية لا يحتاج في التعميم الى شيء وعلى التقدير الاول فهل يثبت المرجح لبعض الاسباب على بعض ام لم يثبت وعلى التقدير الثاني اعني كون القضية كلية فكيف توجيه خروج القياس مع ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص فهنا مقامات الاول في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة او معينة والتحقيق انه لا اشكال في ان المقدمات السابقة التي حاصلها بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم وعدم وجوب الاحتياط في مسئلة ... في وجوب العمل باي ظن حصل في المسئلة من اي سبب وهذا الظن كالعلم في عدم

(Margin, top, diagonal:) ولا وليتنبه · ... يأتي في الكلام ... التمسك بالمسائل الاصولية ...

(Margin:) ثم · معينة · الفرق

الفرق في اعتباره بين الاسباب والموارد والاشخاص وهذا ثابت بالاجماع وبالعقل وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين حيث انه ابطل البرائة في كل مسئلة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين ولزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج ويظهر ايضا من صاحب المعالم والزبدة بناء على اقتضاء ما ذكراه في الاثبات حجية خبر الواحد للعمل بمطلق الظن فلاحظ لكنك قد عرفت مما سبق انه لا دليل على منع جريان اصالة البرائة او اصالة الاحتياط او الاستصحاب المطابق لاحدهما في كل مورد مورد من موارد بالخصوص وانما المانع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج عن الاحتياط وهذا المقدار لا يثبت الا وجوب العمل بالظن في الجملة من دون تعميم بحسب الاسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن وح فنقول انه اما ان يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بان يقال ان بقاء التكليف مع العلم بان الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها واهمالها مع عدم ايجاب الاحتياط علينا وعدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن ان الظن جائز العمل وان العمل به ماض عند الشارع وانه لا يعاقبنا على ترك واجب اذا ظن بعدم وجوبه ولا بفعل محرم اذا ظن بعدم تحريمه فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الامر بين امور كلها باطلة سواه فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين احد طرفي المنفصلة او اطرافها بنفي الباقي فيقال ان الشارع اما ان اعرض عن هذه التكاليف المعلومة اجمالا او اراد الامتثال بها على العلم او اراد الامتثال المعلوم اجمالا او اراد ~~الامتثال بها على العلم او اراد الامتثال المعلوم اجمالا او اراد~~ امتثالها من طريق خاص تعبدي او امتثالها الظني وما عدا الاخير باطل فتعين هو واما ان يقرر على وجه يكون العقل منشا

(Margin:) الممنوع جريانها

للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بازيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الامر والنهي من الشارع ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف فكذلك كيفية الاطاعة وانه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر اما تفصيلا او اجمالا وتوهم انه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن الشرع مدفوع بما قررنا في محله من ان التلازم بين الحكمين انما هو مع قابلية المورد لهما اما لو كان قابلا لحكم العقل دون الشرع كالاطاعة والمعصية فانهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بان يريد فعل الاولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير ارادة فعل المامور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالامر والنهي حتى انه لو صرح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية كان الامر والنهي للارشاد لا للتكليف ولذا لا يترتب على موافقتها ومخالفتها ثواب او عقاب آخر غير ما يترتب على نفس المامور به والمنهي عنه فعلا او تركا من الثواب والعقاب ثم ان هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل اذ على الاول يدعي الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه وعلى الثاني يقال ان العقل مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من اول الفقه الى اخره ولا بين محرماتها كذلك فيبقى التعميم من جهتي الاسباب ومرتبة الظن فنقول اما التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الاسباب اذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين اسباب الظن بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد

(Margin:) الشرعيين · ان لا يترتب على ... هذا الامر والنهي ... ارادات المامور ... للمعصية ... الاطاعة ... وهذا دليل الارشاد ...

منه الا الانكشاف واما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة اذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالاصول التي هي طرق شرعية عنها بالكلية بل يمكن الفرق في موارده بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها واما التقرير الاول فالاهمال فيه ثابت من جهة الاسباب ومن جهة المرتبة اذا عرفت هذا فنقول الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني وان التقرير على وجه الكشف فاسد اما اولا فلان المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقا او بشرط حصوله من اسباب خاصة حجة لجواز ان لا يجعل الشارع للظن مطلقا او بشرط حصوله من اسباب خاصة ~~حجة لجواز ان لا يجعل الشارع~~ طريقا للامتثال بعد تعذر العلم اصلا بل عرفت في الوجه الاول من الايراد على القول باعتبار الظن في الطريق ان ذلك غير بعيد وهو لديه طريق العقلاء في التكاليف العرفية حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المواخذة على مخالفة الواقع الذي يؤدي اليه الامتثال الظني واما ثانيا فلان ~~اذا بني على مخالفة الواقع الذي يؤدي اليه الامتثال الظني واما~~ فلانه اذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الاهمال والاجمال صح المنع الذي اورده بعض المعترضين على هذا الدليل وقد اشرنا اليه سابقا وحاصله انه كما يحتمل ان يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن او الظن في الجملة المتردد بين الكل والبعض المتردد بين الانواع كذلك يحتمل ان يكون قد جعل لنا شيئا آخر حجة من دون اعتبار افادته الظن لانه امر ممكن غير مستحيل والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام فمن اين يثبت جعل الظن في الجملة دون شيء آخر ولم يكن لهذا المنع دفع اصلا

(Margin:) الخروج

ومحصله لم ينفع اصلا لان يقيني على اجمال الامارات بعينه او الاسباب والامارات بعينين في ضمن كل

والثاني والثالث فلانه لو صح كون النتيجة مهملة فاما ان يعيّن في ضمن بعضها المعين وسيجيء عدم تماميته سيّما من هذين الايقضيه الاجماع فيرجع الامر بالاخرة الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فنسميته دليلا عقليا الى حجية بما كون المقدمات بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الادلة السمعية كما لا يخفى المقام الثاني في انه على التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الاسباب والمرتبة ام لا فنقول اما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة فقد عرفت ان الاهمال بحسب الاسباب وبحسب المرتبة يثبت المرجح لبعض الظنون على بعض فنقول الذي يصلح في بادي النظر ان يكون معينا للبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام بر الى الاصول محذور وان وجوده لا يجدي فنقول اذا تمهد هذه الامور كون بعض الظنون متعينا بالنسبة الى الباقي بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير فيؤخذ به ويطرح الباقي الشك في حجيته وبعبارة اخرى يقتصر في القضية المهملة المخالفة للاصل على المتيقن واهمال المتيقن من حيث الكم فقط لتردده بين الاقل المعين والاكثر ولا يتوهم ان هذا المقدار المتيقن من الظنون خاصة للقطع التفصيلي بحجيته لاندفاعه بان المراد بالظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد الثاني كون بعض الظنون اقوى من بعض فيتعين العمل عليه للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكاليف الواقعية من الواجبات والمحرمات على القدر المتيقن وهو ما كان الاحتمال المخالف للاحتياط كان ادكا براهون الثالث كون بعض الظنون مظنون الحجية فانه في مقام دوران الامر بينه وبين غيره يكون اولى من غيره اما لكونه اقرب الى الحجية من غيره ومعلوم ان القضية المهملة المجملة تحمل بعضه فهما

لا البعض

ويذكر للتعميم من جهتها وجوه الاول عدم مرجح لبعضها على بعض فيثبت التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح والاجماع على بطلان التخيير والتعميم بهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح ان يكون مرجحا وابطاله ليعلم اولا انه لا بد ان يكون المعين والمرجح معينا للبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام

حال

في غاية البعد لانه كلما ضعف الا المخالف للاحتياط ؟؟

او دعوى الاجماع

ان البعض بحكم الاصل على ما هو اقرب محتملاتها الى الواقع واما لانه اقرب الى الاحراز مصلحة الواقع لان المفروض رجحان مطابقته للواقع لان المفروض كونه من الامارات المفيدة للظن بالواقع ورجحان كونه بدلا عن الواقع لان المفروض الظن بكونه طريقا قائما مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته فاحتمال مخالفة هذه الامارة للواقع ولبدله موهوم في موهوم بخلاف احتمال مخالفة سائر الامارات للواقع لانها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء خاص والاطلاع العلمي عليه فدار الامر بين دوائين احدهما يظن انه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه غيره يظن كونه بدلا عنه في جميع الخواص والاخر يظن انه ذلك الدواء لكن لا يظن انه على تقدير المخالفة بدل عنه ومعلوم بالضرورة بلا ريب العمل بالاول والاهم ان بعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل كما اذا ظن حجية الخبر المزكى رواته بعدل واحد او حجية الاجماع المنقول وقد يعلم اجمالا وجوده بين امارات فالعمل بهذه الامارات ارجح من غيرها الخارج عن محتملات ذلك المظنون الاعتبار وهذا كما لو ظن عدم حجية بعض الامارات كالاولوية والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظن فانا اذا فرضنا انتجت دليل الانسداد مجملة مرددة بين هذه وغيرها وفرضنا الظن بعدم حجيتها لزم من ذلك الظن بالحجية في غيرها وان كانت مرددا بين ابعاض ذلك الغير فكان الاخذ بالغير اولى من الاخذ بها لعين ما تقدم وان لم يكن بين ابعاض الغير مرجح فافهم هذه غاية ما يمكن ان يقال في توجيه بعض الظنون على بعض لكن نقول ان المسلم من هذه في الترجيح

لا ينفع والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحا توضيح ذلك هو ان تيقن البعض بالنسبة الى الباقي من المرجحات بل لا اتم له المرجح لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغيره مشكوك الحجية فيجب طرحه الاصل لكنه لا ينفع لقلته وعدم كفايته لان القدر المتيقن من هذه الامارات هو الخبر الذي زكى جميع رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظن اضعف نوعا من سائر الامارات الاخر ولم يوهن بامارة منشئها منها وكان معمولا به عند الاصحاب كلا او جلا ومفيدا للظن الاطمينان به بالصدق اذ لا ريب انه كلما انتفى احد هذه القيود الخمسة في خبر احتمل كون غيره حجة دونه فلا يكون متيقن الحجية على كل تقدير واما عدم كفاية هذا الخبر لندرته فهو واضح مع انه لو كان بنفسه كثيرا لما كافيا ~~فهو واضح مع انه لو كان بنفسه كثيرا~~ كافيا لكن يعلم اجمالا بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات له في الامارات الاخر فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها واما المرجح الثالث وهو كون بعضها اقوى ظنا من الباقي ففيه ان ضبط مرتبة خاصة له متعسر او متعذر لان القوة والضعف اضافيان وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الاضعف ويبقى في الامارة الاخرى نعم يوجد مرتبة خاصة وهي الظن الاطمينان الملحق بالعلم حكما بل موضوعا لكنه نادر التحقق مع ان القوة كون معينة متعينا للقضية المجملة محل منع اذ لا يستحيل ان يعتبر الشارع في حال الانسداد ظنا خاصا يكون غيره اضعف منه كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فانها ليست على الاطلاق اقوى من غيرها بالبديهة وما تقدم في تقريب مرجحية القوة انما هو مع كون ايجاب العمل بالظن

عند الانسداد

لان يوجد مرتبة خاصة الى القوة فيها لا احوطية بالاضافة الى ما بقي تامل ؟؟

عند انسداد باب العلم من منشئات العقل ولكنه واما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن ان الشارع جعل الظن حجة في الجملة وتردد امره في انظارنا بين الكل والابعاض فلا يلزم من كون بعضها اقوى كونه هو المجعول حجة لانا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف وطرح الاقوى في موارد كثيرة واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض منه فيؤخذ به بحكم لاحد الوجهين المتقدمين ففيه مع ان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل اولوية ان الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في ان مداره على الاقرب الى الواقع وح فاذا فرضنا ان الظن لم يثبت ظنا بحجيته اقوى بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوي ابعاض الظنون دائما من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا ولكن الفرض مستحيل مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل مظنون الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لانه ابعد من مخالفة عن الواقع وبدله بناء على ما تقدم واما الوجه الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره ففيه اولا انه لا امارة تفيد الظن بحجية امارة على الاطلاق ~~فان اكثر ما اقيم على حجية الادلة من الامارات تفيد الظن بحجية امارة على الاطلاق~~ الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم عند المتشرع ان شيئا مما ذكروه لحجيتها لا يوجب الظن بها على الاطلاق ~~مطلق الظن في مسئلة~~ ~~الظن الجملي~~ ~~المهملة وانما المقصود ترجيح بعضها على بعض لا يدل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة~~

وثانيا

تعيين هذا الظن المجمل وقد توهم بعض واحد انه ليس المراد اعتبار الظن وحجيته في مسئلة
تعيين القضية المهملة وانما المقصود ترجيح بعضها على بعض لا يدل على اعتبار
مطلق الظن في مسئلة تعيين القضية المهملة وانما المقصود ترجيح بعضها على بعض
فقد بعضهم في توضيح لزوم الاخذ بمظنون الاعتبار بعد الاعتراف بانه ليس المقصود
هنا اثبات حجية الظنون للظنون الاعتبار بالامارات الظنية القائمة عليها
ليكون الاشكال في حجيتها على مجرد الظن بل الدليل العقلي المثبت لحجيتها هو الدليل
العقلي المذكور والحاصل من تلك الامارات الظنية هو ترجيح بعض الظنون على البعض
فيمنع ذلك من ارجاع قضية القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفاد القضية
المهملة على تلك الجملة في الظن المرجح انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور
الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام
الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فاذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم
وجد الحجية متساوية بالنظر الى الجميع حكم بحجية الكل واما اذا وجدها مختلفة وكان
جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها دون الباقي فلا جرم يقدم
الظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم في مقام الحجية والحاصل انه ليس الظن
مثبتا لحجية ذلك الظن وانما هو قاض بتقديم جانب الحجية في تلك الظنون فينضم
اليه اقتضاء الدليل المذكور ثم اعترض على نفسه بان تم في الدليل انما كان على وجه
اليقين ثم ما ذكروا الاشكال انما هو على الظن والحاصل انه لا قطع بصرف الدليل الى تلك
الظنون ثم اجاب اليه بان الاشكال ليس على الظن الحاصل بحجيتها او مع الظن دليل
الانسداد بحجية الظن على سبيل الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية

جميع

جميع والبعض ثم الامر في بعض يدور بين المظنون وغيره وقضية العقل في الدوران
بين الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا قد علماء الميزان ان المهملة
في قوة الجزئية ولو لم يتعين البعض في المقام ودارت الحجية بينه وبين سائر الابعاض
من غير تفاوت في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان الترجيح من غير مرجح واما لو كانت
حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصيته بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية
من غيره مما لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان
ح قطعي وجدانى والترجيح وجهة حجيته ليس ترجيحا بمرجح ظني وان كان الظن بالحجية تلك
الظنون فان كون المرجح ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو ظاهر انتهى كلامه رفع
مقامه اقول قد عرفت سابقا ان مقدمات دليل الانسداد اما ان تجعل كاشفة عن
كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع كما يشعر به قوله كان بعض الظنون اقرب الى
الحجية من الباقي واما ان يجعل منشاء لحكم العقل بتعيين اطاعة الله سبحانه حين
الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله نظرا الى حصول القوة لتلك الجملة الى الانضمام
الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فعلى الاحتمال الاول اذا كان الظن المذكور مرددا بين
الكل او قصر على البعض كما ذكره لا بد من الاخذ بالمتيقن ولما اذا تعدد ذلك البعض بين الابعاض
فالمعين لاحد المحتملين او المحتملات لا يكون الا بما يقطع بحجيته كما انه اذا احتمل في الواقعة
الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح احدهما بمجرد الظن به الا بعد اثبات حجية ذلك الظن
بل التحقيق ان المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحد الاحتمالين يتوقف
على القطع باعتباره فكما عقلا او نقلا والا فالاصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في جريانها
بين جعله حجة ودليلا وجعله مرجحا هذا مع ان الظن المفروض انما قام على حجية بعض

الظنون في الواقع من حيث الخصوص لا على التعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد
فتأمل واما على الثاني فالعقل انما حكم بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع
فاذا فرضنا ان مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع اقوى مما يحصل من الظن الظنون
الاعتبار كان الاول اولى بالحجية في نظر العقل ولذا قال صاحب المعالم ان العقل قاض
بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول
عن القوي منها الى الضعيف قبيح انتهى نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها كما
مما يوجب قوته في نظر العقل لانها جامعة لادراك الواقع او بدله على سبيل الظن
بخلافه رجع الى الترجيح بما ذكرنا سابقا وذكرنا ما فيه وحاصل الكلام يرجع الى
ان الظن بالاعتبار انما يكون صارفا للقضية الى ما قام عليه من الظنون اذا حصل
حصول القطع بحجيته في تعيين الاحتمالات او صار موجبا لكونه الاطاعة بمقتضاها
اتم لجمعها بين الظنين الظن بالواقع والظن بالبدل والاول موقوف على حجية
مطلق الظن والثاني لا اطراد له لانه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار وربما
التزم بالاول بعضهم من انكر حجية مطلق الظن واورده الزاما على العاملين
بمطلق الظن فقد كان يقول لو فرضنا علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه
معلوما يجب في تعيينه العمل بالظن فكذا انفعل بعد ما وجب علينا ولم نعلم تعيينه
يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن ثم اعترض على نفسه بما حاصله
ان وجوب العمل بمظنون الحجية لا ينفي غيره فقد قلنا نعم ولكن لا يكون ح دليل على حجية
ظن آخر اذ بعد ثبوت حجية الظن للظنون الحجية ينفتح باب الاحكام ولا يجري دليلك
فيه ويبقى تحت اصالة عدم الحجية وفيه انه اذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد

مع فرض

مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفرع دخل الظن المشكوك الاعتبار ومرهونه
فلا مورد للترجيح والتعيين حتى يتعين بمطلق الظن لان الحاجة الى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن وبعبارة اخرى اما ان يكون مطلق الظن حجة
حجة واما الاول الامور للتعيين والترجيح وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق
الظن فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير وليس للمعترض ان يقلب بانه ان
ثبت حجية مطلق الظن تعين الترجيح لمظنون الاعتبار اذ على تقدير ثبوت
حجية مطلق الظن لا يتعين الترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن ثم ان هذا المعترض يتعقل
كلا من ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا من حيث حجية مطلق الظن حتى يقال
ان بعد ثبوتها لا مورد للترجيح لا باس بالاشارة اليه والى ما وقع من الخلط والغفلة
منه في المراد بالترجيح هنا فنقول معترضا على القائل بما قدمنا من ان ترجيح احد المحتملين
عين تعيينه بالاستدلال بقوله ان هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم
الفرق بينهما ولبيان هذا المطلب نقدم مقدمة ثم نجيب عن كلامه وهي انه لا ريب
في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون
بامتناعه الذاتي كالترجح بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس الى احد كالترجح
الطرفين والميل اليه من غير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا واما الحكم بذلك فهو امر آخر
ووراء ذلك ثم اوضح ذلك بامثلة منها انه لو دار الامر العبد في احكام السلطان المرسلة
اليه بين امور وكان بعضها مظنونا بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان فصح له ترجيح
المظنون ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك ومنها انه لو اقدم الى احد طعامان احدهما الذ من
الآخر فاختار وعليه لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح وان لم يلزم اكل الالذ لكن لو حكم بلزوم
الاكل له لا بد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الالذية نعم لو كان احدهما مضرا

الحكم باللزوم ثم قال في الجملة فالحكم بلا دليل نظير الترجيح بلا مرجح فالمرجح غير الدليل والاول يكون نفي مقام الدليل والحمل والثاني يكون في مقام التصديق والحكم ثم قال ان ليس المراد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته وانه الذي يجب العمل به بعد انسداد باب العلم بل المراد انه بعد ما وجب على المكلف لانسداد باب العلم وبقاء التكليف العمل بالظن ولا يعلم اي ظن لو عمل به الظن المظنون حجيته اي نقتصر عليه فان قلت ترجيح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا وان كان نظيره فبيّنه حتى ننظر انتهى كلامه رفع مقامه اقول لا يخفى انه ليس المراد من اصل دليل الانسداد الا وجوب العمل بالظن فاذا فرض ان هذا الواجب تردد بين ظنون فلا غرض الا في تعيينه بحيث يحكم بان هذا هو الذي يجب العمل به شرعا حتى يبني المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمودّاه على انه حكم شرعي عزمي من الشارع واما دواعي الاختيار لبعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة فقد يكون الداعي الى الاختيار موجودا في موهوم الاعتبار لغرض من الاغراض وقد يكون في مظنون الاعتبار فليس الكلام في الفوائد الكبرى المحصل للحجية لبعض الظنون ذلك الاخذ بذلك الظنون بحيث يكون الاخذ بغيره لداع من الدواعي معا قبيحا عند العقل في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق وبعبارة اخرى هل يجوز شرعا ان يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار ام لا يجوز فان قلت لا يجوز شرعا قلنا فما الدليل الشرعي بعد ان قلنا انه الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على ان تلك المهملة غير هذه الجزئية وان قلت يجوز لكن بدلا عن مظنون الاعتبار لا جمعا بينهما فهذا هو التخيير الذي التزم المعمم ببطلانه وان قلت يجوز جمعا بينهما فهذا هو مطلب المعمم فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا الى ارادة احد الطرفين بل المراد ما يكون دليلا على حكم الشارع

ومن المعلوم ان هذا الحكم الوجوبي لا يكون الا عن حجة شرعية فلو كان هي مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي فاذا جاز ذلك في هذا المقام لم يجز في سائر المقامات فلم قلتم ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة وبعبارة اخرى لو اقتضى الانسداد تعيين العمل في الاحكام المجهولة بمطلق الظن فلم منعتم افادة ذلك الدليل لاثبات حجية الظن في الجملة الذي وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل في تعيينه بمطلق الظن وحاصل الكلام ان المراد من المرجح هنا هو المعين والدليل الملزوم من جانب الشارع ليس الا فان كان في المقام شيء غير الظن فليتذكر وان كان مجرد الظن فلم تثبت حجية مطلق الظن وما ذكرنا يظهر ما في اخر كلام البعض المتقدم ذكره في توضيح مطلبه من ان كون المرجح ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا انما المعوّل ان كون المرجح ظنيا قطعيا لا يقتضي ذلك بل ان قام الدليل على اعتبار المرجح شرعا كان الترجيح به قطعيا والا فليس ظنيا ايضا ثم انما ذكره الاخير في مقدمته من ان الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الايجاد والتكوين وبينه في مقام الالزام والتكليف فان الاول محال لا قبيح والثاني قبيح لا محال فالاضراب في كلامه عن القبيح الى الاستحالة لا وجه له فافهم فثبت مما ذكرنا ان تعيين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم وفي حكمه بالوهن تعين بعض الظنون لا من الظن بعدم حجية ما سواه كالاولوية والاستقراء والشهرة فانه حيث ان المشهور على عدم اعتبارها بل لا يبعد دخول الاولين تحت القياس المنهي عنه بل النهي عن العمل بالاولى منهما وارد في قضية ابان المتضمنة لحكم دية اصابع المرأة فان يظن بذلك ان الظن المعتبر بحكم الانسداد في ما عدا هذه الثلاثة وفيه ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامة تعيين القضية

وان اقتضى تعيين الاحكام بالظن في الجملة لم ينسد باب العلم في تعيين الظن في الجملة

فثبت من جميع ما ذكرنا ان الكلام ليس في المرجح للفعل بل المطلوب المرجح للحكم لان الشارع اوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك

المهملة بالظن ونزيد هنا ان دعوى حصول الظن بعدم اعتبار هذا الا هو ممنوعة لان مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس الا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها فيبقى تحت الاصل لا لكونها منهيا عنها بالخصوص كالقياس ومثل هذه الشهرة المستندة الى الاصل لا يوجب الظن بالواقع واما دعوى كون الاولين قياسا فيمكن به يعمل غير واحد من اصحابنا عليهما بل الاولوية قد عمل بها غير واحد من اهل الظنون الخاصة في بعض الموارد ومنه يظهر الوهن في دلالة قضية ابان على حرمة العمل عليها بالخصوص فلا يبقى ظن من الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص ولو فرض ذلك دخل الاولوية في ما قام الدليل على عدم اعتباره لان حجية الظن الحاصل من رواية ابان متيقن الاعتبار بالنسبة الى الاولوية فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة فتم ثم بعد ما عرفت من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن فاعلم انه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع احدها ان يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد اما مطلقا كما اذا قام خبر من الخبر الصحيح متيقن اعتباره من بين سائر الاخبار وسائر الامارات على حجية بعض ما دونه فانه يصير متيقن الاعتبار لاجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على اعتباره واما بالاضافة الى ما قام على اعتباره اذا ثبت حجية ذلك الظن القائم كما لو قام الاجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلا فانه يصير بعد اثبات حجية الاجماع المنقول ببعض الوجوه ظنا معتبرا وهو بما هو متيقن بالنسبة اليه كالشهرة اذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة الى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره بدونها لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه في المسائل الفرعية وكونه في المسائل الاصولية والا فلو قلنا ان الظن

في الجملة الذي قضى به مقدمات الانسداد انما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها فالقدر المتيقن انما هو متيقن بالنسبة الى الفروع لا غير وما ذكرنا سابقا من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقا اليه انما هو بناء على ما هو المختار من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع والقدر المتيقن مبني على الكشف كما سيجيء هنا الثاني ان يكون الظن القائم على حجية ظن متحدا لا تعدد فيه كما اذا كان مظنون الاعتبار منحصرا فيما قام امارة واحدة على حجيته فانه يعمل به في تعيين المتبع وان كان اضعف الظنون لانه اذا انسد العلم في مسألة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد لم يجز الرجوع فيها الى الاصول حتى الاحتياط كما سيجيء فتعين الرجوع الى الظن الموجود في المسألة فيؤخذ به لما عرفت من ان كل مسألة انسد فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها الى مقتضى الاصول تعين بحكم العقل العمل بظن يوجد في تلك المسألة الثالث ان يتعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفة من الامارات كافية في الفقه لكن يكون هذه الظنون القائمة كلها في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مظنونا فانه اذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعيين المتبع الرجوع فيها الى الظن في الجملة والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها وجب الاخذ بالكل ثم على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف فالذي ينبغي ان يقال ان اللازم على هذا اولا هو الاقتصار على المتيقن من الظنون وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره وجهان اقواهما العدم كما تقدم اذ بناء على هذا التقرير لا يعلم كشف العقل بواسطة مقدمات

الانسداد الاعلى اعتبار الظن في جملة الفروع دون الاصول والظن في المسائل الاصولية يعني
ان العلم الاجمالي الحاصل والظن بحجية الامارة الفلانية متعلق بالمسئلة الاصولية
نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل انه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم
الفرعي او بحجية طريق ثم ان كان القدر المتيقن كافيا في الفقه بمعنى انه لا يلزم من
العمل بالاصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات فهو
والا فالواجب الاخذ بما هو المتيقن من الامارات الباقية بالنسبة الثابتة الى غيرها فان كفى
في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو والا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة وهكذا
ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الامارات او عدم كفاية ما هو المتيقن مطلقا
او بالنسبة فان لم يكن على شيء منها المرجح فاللازم الاخذ بالكل لبطلان التخيير بالاجماع
وبطلان طرح الكل بالفرض لفقد المرجح فتعين الجمع وان قام على بعضها امارة فان
كانت امارة واحدة كما اذا قامت الشهرة على حجية جملة من الامارات كان اللازم الاخذ
بها لتعين الرجوع الى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون وان كانت امارات
متعددة قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة الى جميع تلك الظنون في الفقه
وعدم كفاية بعضها عمل بها ولا فرق بين تساوي تلك الامارات القائمة من حيث
الظن بالاعتبار والعدم وبين تفاوتها في ذلك واما لو قامت كل واحدة منها على مقدار
من الامارات كاف في الفقه فان لم تتفاوت الامارات القائمة في الظن بالاعتبار
وجب الاخذ بالكل كالامارة الواحدة لفقد المرجح وان تفاوتت فاقام متيقن
الاعتبار او مظنون الاعتبار على اعتباره يصير متيقنا معينا لغيره كما اذا قام الاجماع
المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار على حجية امارة غير مظنونة الاعتبار وقامت

تلك الامارة فانها تتعين بذلك هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفا
واما على ما هو المختار من كونه حاكما فينبغي الكلام فيه بعد الفراغ عن المقدمات التي ذكرها
لتتميم النتيجة انشاء الله نعم اذا عرفت ذلك فاللازم على المجتهد ان يتأمل في الامارات
حتى يعرف المتيقن منها حقيقة او بالاضافة الى غيره ويحصل ما يمكن تحصيله من الامارات
القائمة على حجية تلك الامارات ويميز بين تلك الامارات القائمة من حيث التساوي
والتفاوت من حيث الظن بحجية بعضها من امارة اخرى ويعرف كفاية ما احرزه اعتباره
من تلك الامارات وعدم كفايته في الفقه وهذا يحتاج الى سبر مسائل الفقه اجمالا
حتى يعرف ان القدر المتيقن من الاخبار لا يكفي مثلا في الفقه بحيث يرجع في موارد
خلت عن هذا الخبر الى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في تلك الموارد وانه اذا انضم
اليه قسم اخر من الخبر لكونه متيقنا اضافيا او لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع
هل يكفي ام لا فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية
ما احرزه من جهة اليقين او الظن المتبع وفقنا الله للاجتهاد الذي هو اشد من
طول الجهاد بحق محمد واله الايراد الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين
من عدم الكفاية التي اعترفوا بعد تقسيم الظنون الى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه
بان مقتضى القاعدة بعد اهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك
ثم يتعدى الى الموهوم لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية اما بانفسها بناء
على انحصارها في الاخبار الصحيحة بتزكية عدلين واما لاجل العلم الاجمالي بخلاف كثير
من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة
الاعتبار فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الاجمالي المذكور فيكون حالها حال

ظواهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الاحكام فلا بد من التسري بمقتضى
قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع الى الاصول الى الظنون المشكوكة الاعتبار
التي دلت على ارادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار فيعمل بما هو
من مشكوك الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقاته وقرائن لمجازاته فاذا وجب
العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل بغيرها مما ليس فيها معارضة
لظواهر الامارات المظنونة الاعتبار بالاجماع على عدم الفرق بين افراد مشكوك الاعتبار
فان احدا لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحيح وبين خبر حسن اخر غير معارض لخبر
صحيح بل بالاولوية القطعية لانه اذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة
لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض اولى ثم نقول ان في ظواهر مشكوك
الاعتبار موارد كثيرة نعلم اجمالا بعدم ارادة المعاني الظاهرة والكاشف عن ذلك
ظنا هي الامارات الموهومة الاعتبار فنعمل بتلك الامارات ثم نعمل بباقي افراد الموهوم
الاعتبار بالاجماع المركب حيث ان احدا لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن
بالعموم والخصوص وبين غير المعارض بل بالاولوية كما عرفت اقول الانصاف ان
التعميم بهذا الطريق اضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار لان هذا المعمم قد جمع
ضعف القولين حيث اعترف بان مقتضى القاعدة لولا عدم الكفاية الاقتصار
على مظنون الاعتبار وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار الا
اذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم واما ما ذكره من التعميم بعدم
الكفاية ففيه اولا انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا في الخبر الصحيح بتزكية
عدلين وليس كذلك بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافا

الى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي
تشخيص احوال الرواة يوجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد
والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم
محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الامارة الى الاصول وثانيا ان العلم الاجمالي
الذي ادعاه يرجع حاصله الى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة
كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار ومن المعلوم ان العمل بها لاجل ذلك لا يوجب
التعدي الى ما ليس فيه هذه العلة اعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات
مظنونات الاعتبار فان العلم الاجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لاطلاق الاخبار
او مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدي الى الشهرات الغير المزاحمة للاخبار بتقييد او تخصيص
فضلا عن التسري الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها لان الحكم بالحجية
في القسم الاول لعلة غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي نعلم بعدم تعرض الامام
له نفيا ولا اثباتا الا من باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم جريانه في غير مورد العلة وهي وجود العلم الاجمالي
وبذلك يعرف الكلام في دعوى الاولوية فان المناط في العمل بالقسم الاول اذا كان هو العلم الاجمالي
فكيف يتعدى الى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه اولى وكان متوهم الاجماع راى
ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الخبر الحسن او افراد الشهرة ولم يعلم ان الوجه
عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقا او نفيه كذلك لا انهم اهل الظنون الخاصة بل لو ادعي
الاجماع على ان كل من عمل بجملة من الاخبار والحسان او الشهرات لاجل العلم الاجمالي بمطابقة
بعضها للواقع لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الاجمالي كان في محله الثالث من طرق التعميم
ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد

وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كافٍ في الفقه وجب العمل بكل ظن
ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل وقد عرفت
الجواب عنه في بعض اجوبة الدليل الاول من ادلة اعتبار الظن بالطريق ولكن فيه ان
قاعدة الاشتغال في مسئلة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في
المسئلة الفرعية كما اذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة وكان ظن مشكوك الاعتبار
على عدم وجوبها فانه يجب مراعات قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها
ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية لان الحكم الاصولي المعلوم بالاجمال وهو
وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب معناه وجوب العمل على وجه ينطبق
مع عدم الوجوب ويكفي فيه ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب ولا تنافي بين الاحتياط
وفعل السورة لاحتمال الوجوب وكونه على وجه الوجوب الواقعي وتوضيح ذلك ان
معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه فاذا فرضنا انه يدل على عدم وجوب
شيء فليس معنى وجوب العمل به الا انه لا يتعين عليه ذلك الفعل فاذا اختار فعله
ذلك فيجب ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن وكان مخيرا وجب
بمقتضى الاصل لا انه يجب ان يقع على وجه عدم الوجوب اذ لا يعتبر في الافعال الغير
الواجبة قصد عدم الوجوب نعم يجب التشريع والتدين بعدم الوجوب سواء فعله
او تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع وح فاذا تردد الظن الواجب العمل
المنكر بين ظنون تعلقت بعدم وجوب امور فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن
المجمل المعلوم اجمالا وجوبه ان يكون فعله لهذه الامور على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذه
الظنون وكانت هذه الامور مباحة بحكم الاصل ولذا لا يجب الاحتياط واتيان الفعل

لاحتمال

لاحتمال انه واجب ثم اذا فرض العلم الاجمالي من الخارج بوجوب احد هذه الاشياء
على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الامور فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل منهما
بكونه لاحتمال ان يكون هو الواجب وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من
وجوب ان يكون فعله لا على وجه الوجوب باقٍ بحاله لان الاحتياط في الجميع لا يقتضي اتيان
كل منهما بعنوان الوجوب بل بعنوان انه يحتمل الوجوب والظن القائم على عدم
وجوبه لا يمنع من لزوم اتيانه على هذا الوجه كما انه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصيل
كظاهر الكتاب دل على عدم وجوب شيء لم يناف مؤداه لاستحباب الاتيان بهذا الشيء
لاحتمال الوجوب هذا واما ما وقع سمعك من تقديم قاعدة الاحتياط في المسئلة
الاصولية على الاحتياط في الفرعية لا اشكال منهما اما اذا كان العمل بالاحتياط في المسئلة
الاصولية مزيلا للشك الموجب للاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا تردد الواجب بين
القصر والاتمام ودل على احدهما امارة من الامارات التي يعلم اجمالا بوجوب العمل بجميعها فان
هذه الامارات يصير حجة معينة لاحدى الصلوتين الان بقي ان الاحتياط في المسئلة
الاصولية انما يقتضي اتيانها لا نفي غيرها فالصلوة الاخرى حكمه حكم السورة في عدم
جواز اتيانها على وجه الوجوب فلا ينافي وجوب اتيانها لاحتمال الوجوب و
اما الثاني فهو مورد المعارضة فنقول اذا علمنا اجمالا بحرمة شيء من بين اشياء ودلت
على وجوب كل منها امارات نعلم اجمالا بحجية احديها فان مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع
ومقتضى ذلك ترك الجميع فافهم واما دعوى انه اذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير
الاحتياط من الاصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للاجماع المركب فقد عرفت شناعته
فان قلت اذا عملنا في مقابل الاحتياط بكل ظن تقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط

في المسئلة الفرعية بحراوتعارضهما فليس في شمل المقام بل يختار الاول

اذا علمنا بوجوب العمل

نظير ما نحن فيه

بالاحتياط لزم العسر والحرج اذ الجمع بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب
او موهوم الوجوب مع كونه مطابقا للاحتياط اللازم فاذا فرض لزوم العسر من مراعات
الاحتياطين معا في الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن فاذا فرض
هذا الظن مجملا لزم العمل بكل ظن مما يقتضي الظن بالتكليف احتياطا واما الظنون المخالفة
للاحتياط اللازم فيعمل بها فرارا عن لزوم العسر قلت دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها
فما التعميم فيرجع الامر الى قاعدة الاشتغال لا ينفع للتعميم في الظنون المخالفة للاحتياط
لانك عرفت انه لا يثبت وجوب التنزل اليها فضلا عن التعميم فيها لان المرجع اليها كان
للزوم العسر فافهم هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف
من حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة وقد عرفت ان التحقيق خلاف هذا التقرير
وعرفت ايضا ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب اعتبار المتيقن حقيقة او بالاضافة
ثم ملاحظة مظنون الاعتبار بالتفصيل الذي تقدم في اخر المعمم الاول من المعممات
الثلثة واما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الاطاعة الظنية
والفرار عن المخالفة الظنية وانه يقبح من الشارع تعالى ارادة ازيد من ذلك
كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك فالتعميم وعدمه لا يتصور بالنسبة الى
الاسباب لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما اذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الاسباب
المحصلة له كما لا فرق فيما كان المقصود الانكشاف الجزمي بين اسبابه وانما يتصور
من حيث مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوي الذي يرتفع معه التحير
وبيان ذلك ان الثابت من مقدمتي بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم التفصيلي
هو وجوب الامتثال الاجمالي بالاحتياط في اتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما

يحتمل

يحتمل الحرمة لكن المقدمة الثالثة النافية للاحتياط انما ابطلت وجوبه على وجه
الموجبة الكلية بان يحتاط في كل واقعة قابلة للاحتياط او يرجع الى الاصل كك
ومن المعلوم ان ابطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية وح
فلا يثبت من ذلك الا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والاصول في الجملة
ثم ان العقل حاكم بان الظن القوي الاطمئناني اقرب الى العلم عند تعذره و
انه اذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك
بالظن الاقرب الى العلم وح فكل واقعة يقتضي الاحتياط الخاص بنفس المسئلة
او الاحتياط العام من حيث كونها احدى المسائل التي يقطع بتحقق التكليف فيها
ان قام على خلاف مقتضى الاحتياط امارة ظنية توجب الاطمينان بمطابقة الواقع
تركنا الاحتياط واخذنا بها وكل واقعة ليست فيها امارة كذلك نعمل فيها بالاحتياط
سواء لم يوجد امارة اصلا كالوقايع المشكوكة او كانت ولم يبلغ مرتبة الاطمينان
نعم لو لم يمكن الاحتياط تعين التخيير في الاول والعمل بالظن في الثاني وان كان في
غاية الضعف لان الموافقة الظنية اولى من غيرها ونتيجة هذا هو الاحتياط
في المشكوكات والمظنونات بالظن الغير الاطمئناني ان امكن والا فبالاصول
والعمل بالظن في الوقايع المظنونة بالظن الاطمئناني فاذا عمل المكلف قطع
بانه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العسر الا الى
الموافقة الاطمئنانية فيكون مدار العمل على العلم بالبرائة والظن الاطمئناني
بها واما مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود في المسئلة وان كان ضعيفا
فهو خارج عن الكلام لان العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون

العلم

الثتول منه الى شئ آخر بل التخيير او العمل بالظن الموجود تنزلاً من العلم التفصيلي
اليها بلا واسطة وان شئت قلت ان العمل بالفقه في موارد الانسداد على الظن
الاطمينان ومطلق الظن والتخيير كلٌّ في مورد خاص وهذا هو الذي يحكم به العقل
المستقل وقد سبق لك مثالٌ له في الخارج وهو ما اذا علمنا بوجود شياة محرمة (مثاله)
في قطيع وكان اقسام القطيع بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرمات خمسة قسم
منها نظن كونها محرمة بالظن القوي الاطميناني لان المحرم منحصر فيه وقسم منها
يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتخيير وثالث نشك في كونها محرمة وقسم
منها في مقابل الظن الاول قسم منها موهوم وهو في مقابل الظن الثاني ثم فرضنا [illegible]
ثم فرضنا في المشكوكات وهذا القسم من الموهومات لمحتمل ان يكون واجب الارتكاب
وح فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب فاذا انتفى وجوب
الاحتياط لاجل العسر واحتيج الى ارتكاب كان موهوم الحرمة في مقابل الظن الاطميناني (كان ارتكاب الموهوم)
اولى من الكل فينبني على العمل به ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب ويعمل بمطلق
الظن في المظنون منه كذلك لكنك خبير بان هذا ليس من حجية مطلق الظن
ولا الظن الاطميناني في شئ لان معنى حجيته ان يكون دليلا في الفقه بحيث يرجع
في موارد وجوده اليه لا الى غيره وفي موارد فقده يرجع بمقتضى الاصل الذي يقتضيه
والظن هنا ليس كذلك اذ العمل انما في موارده فيما طابق منه الاحتياط لا علية (على الاحتياط)
اذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد دون ما خالف الاحتياط لا يعمل الا بمقدار مخالفة
الاحتياط لدفع العسر والا فلو فرض عنه جهة اخرى لم يكن ضماً من تلك كما لو دار الامر
بين شرطية شئ واباحته استحبابه فظن باستحبابه فاستدلال مقدمات دليل الانسداد

الانسداد الا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشئ والاخذ بالظن في عدم وجوبه
لا في اثبات استحبابه في موارد بعد ما هو الشك فلا يجوز العمل الا بالاحتياط الكلي (ونماء)
الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلوم اجمالا وان كان لا يقتضيه
نفس المسئلة كما اذا شك في وجوب تقصير الصلوة ووجوب الاستقبال بالمحتضر بل العمل
على هذا الوجه يتبعض في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعا للحرج ثم يتعين به
العقل لطرح البعض الذي يكون التكليف فيها احتمالا ضعيفا في الغاية فان قلت
ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة الى الموهومات يوجب العسر فضلا عن انضمام
العمل به في المظنونات بالظن الغير القوي [illegible] وجوب العمل بمطلق الظن ووجوب (فيثبت)
الرجوع في المشكوكات الى مقتضى الاصل في كافتها وهذا مساوق لمعنى الحجية للظن المطلق
وان كان حقيقة تبعيضا في الاحتياط الكلي لكنه لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل
قلت لا نسلم لزوم الحرج من مراعات الاحتياط في المظنونات بالظن القوي فضلا
عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات وذلك لان حصول
الظن الاطميناني غير عزيز في الاخبار وغيرها اما في غيرها فلان كثيرا ما يحصل
الاطمينان من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء والاولوية واما الاخبار
فلان الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدوره والمتن هو يحصل غالبا من خبر
من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وان لم يكن اماميا او ثقة على الاطلاق
اذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها واما احتمال الارسال فخلاف الظاهر
كلام الراوي وهو داخل في ظواهر الالفاظ فلا يعتبر فيها افادة الظن فضلا عن
الاطميناني منه فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لاجل عدم الظن بالاسناد

لم يقدح في اعتبار ذلك لان الجهة التي يعتبر فيها الظن الاطميناني هو جهة صدق
الراوي في اخباره عمن يروي عنه واما ان اخباره بلا واسطة فهو من ظهور لفظ الاخبار
بعدم افادته للظن فيكون صدوره والمتن غير مظنون اصلا لان النتيجة تابعة
لاخس المقدمتين وبالجملة فدعوى كثرة الظنون الاطمينانية في الاخبار وغيرها
من الامارات بحيث لا يحتاج الى ما دونها ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية
عنها الى الاصول وان كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمينان قريبة جدا
الا انه يحتاج الى مزيد تتبع في الروايات وفتاوى العلماء وكيف كان فلا اقل الظن (واحوال الرواة)
الاطميناني الحاصل من الاخبار وغيرها من الامارات اقل عددا من الاخبار المصححة بعدلين
بل اقل هذه اكثر ثم ان الظن الاطميناني من امارة او امارات اذا تعلقت
بحجية امارة ظنية كانت في حكم الاطمينان وان لم تفده بناء على ما تقدم من الفرق
بين الظن بالحكم والظن بالواقع الا ان يدعي منع قلتها بالنسبة الى دفع العسر لعدم الاحتياط
لغالبا من الامارات القوية وعدم ثبوت حجية امارة الى الآن وح فيتعين في حقه
التعدي منه الى مطلق الظن واما العمل في المشكوك بما يقتضيه الاصل في المورد
فلم يثبت بل اللازم بقاء حكم الاحتياط نظرا الى كون المشكوكات من المحتملات التي
يعلم اجمالا بتحقق التكليف فيها وجوبا او تحريما ولا عسر في الاحتياط فيها نظرا الى قلة
المشكوكات لان اغلب المسائل يحصل فيها الظن باحد الطرفين كما لا يخفى مع ان الفرق
بين الاحتياط في جميعها والعمل بالاصول الجارية في خصوص مواردها انما يظهر في الاصول
المخالفة للاحتياط ولا ريب ان العسر لا يحدث بالاحتياط فيها مع كونه مقتضى الاحتياط
في شبهة التحريم الترك وهو غير موجب للعسر وح فلا يثبت المدعى من حجية الظن وكونه

دليلا بحيث يرجع في موارد عدمه الى الاصل بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات
والحاصل ان العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلي
الثابت بمقتضى العلم الاجمالي في الوقايع نعم لو ثبت بحكم العقل ان الظن عند انسداد
باب العلم مرجع في الاحكام الشرعية نفيا واثباتا كالعلم انقلب التكليف الى الظن وحكمنا
بان الشارع لا يريد الامتثال الظني بحيث لا ظن كما في المشكوكات فالمرجع الى الاصول
الموجودة في خصوصيات المقام فيكون كما لو انفتح باب العلم او الظن الخاص مضمر
لزوم العسر حكمه في علم المخطئة الشارع العلم الاجمالي في الامتثال بعد تعذر التفصيل (لا على ان يدور الحكم مدارهما)
ولكن الانصاف ان المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة كما يظهر لمن تدبرها
وتأملها نعم لو ثبت ان الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجة المذكورة
لكن عرفت فساده وهو انما في الغاية كدعوى ان العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط الكلي
انما هو في موارد الامارات دون المشكوكات فلا مقتضى فيها للعدول عما يقتضيه الاصول
الخاصة في مواردها فان هذه الدعوى يكذبه ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي
قبل استقصاء الامارات بل قبل الاطلاع عليها وقد تقدم تضعيفه سابقا فتأمل فيه
فان ادعاء ذلك ليس كل البعيد ثم ان نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات من
حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن الى الاصول العملية وارد فيها من حيث الرجوع
فيها بعد العمل بالظن الى الاصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة
والاخبار المتيقن كونها ظنونا خاصة لتوضيحه ان مقدمات دليل الانسداد اثبات
عدم جواز العمل بتلك الظواهر للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد فتصير
مجملة لا يصلح للاستدلال فاذا فرضنا رجوع الامر الى ترك الاحتياط في المظنونات الى

الأصل المخالف للاحتياط

المشكوكات وانه يجوز العمل بالظن المخالف للاحتياط نفيا للعسر والحرج اخرج تلك
الظواهر عن الاجمال حتى يصح بها الاستدلال في المشكوكات اذ لم يجب كون الظن
مرجعا كالعلم بحيث يكفي في الرجوع الى الظواهر عدم الظن بالمخالفة مثلا اذا اردنا
التمسك باوفوا بالعقود لاثبات صحة عقد نشك في صحته اما لشبهة او للاجماع المنقول
على فسادها قيل لا يجوز التمسك بعمومه للعلم الاجمالي بخروج كثير من العقود عن هذا
العموم لا نعلم تفصيلها ثم اذا ثبت وجوب العمل بالظن مطلقا من جهة عدم امكان
الاحتياط في بعض الموارد دون وجوب الاحتياط في جميع موارد امكانه مستلزما للحرج فاذا شك
في صحة عقد لم يقم على حكمه امارة قيل ان الواجب الرجوع الى عموم الآية ولا يخفى ان اجمالها
لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما لا ظن فيه بعدم التكليف ودفع هذا
كالاشكال السابق مختص بان يكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن كالعلم الذي يرتفع به الاجمال
في الظواهر لقيامه في كثير من مواردها من جهة انفتاح العلم الاجمالي كما لو علم تفصيلا
بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم اجمالي في الباقي ويدعى ان العلم الاجمالي الحاصل في تلك
الظواهر انما هو بملاحظة موارد الامارات فلا يقدح في المشكوكات سواء ثبت حجية
الظن ام لا وانت خبير بان دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل
الانسداد ودعوى اختصاص المعلوم اجمالا من مخالفة الظواهر بموارد الامارات مضعفة
بان هذا العلم حاصل بملاحظة الامارات وموارد ها وقد تقدم سابقا ان المعيار في
دخول طائفة من المحتملات في اطراف العلم الاجمالي لتراعى فيها احكامه وعدم دخولها هو تبدل
طائفة من محتملات المعلوم دخلها في العلم الاجمالي بغير الطائفة المذكورة دخولها فان
حصل العلم الاجمالي كانت من اطراف العلم والا فلا وقد يدفع الاشكال الاول بدعوى قيام الاجماع

على القرينة

بل الضرورة على ان المرجع في المشكوكات الى العمل بالاصول اللفظية ان كانت والا فالى الاصول
العملية وفيه ان هذا الاجماع على سقوط العمل مع ملاحظة الاصول في انفسها او مع طرو العلم
الاجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة فالاجماع على سقوط العمل بالاصول
مطلقا الا على ثبوته ثم ان هذا العلم الاجمالي وان كان حاصلا لكل احد قبل تميز الادلة
عن غيرها الا ان من تعينت له الادلة وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون عمل بمؤداه
وصار المعلوم بالاجمال عنده معلوما بالتفصيل كما اذا قامت امارة معتبرة كالبينة واليد
على حرمة بعض القطيع الذي علم بحرمة كثير منه تشبها بها فانه يعمل بمقتضى الامارة ثم يرجع
في مورد فقدها الى اصالة الحل لان المعلوم اجمالا صار معلوما بالتفصيل والحرام الزائد
عليه غير معلوم التحقق في اول الامر واما من لم يقم عنده دليل على امارة الا انه مثبت له
عدم وجوب الاحتياط بالمخففة والعمل بالامارات لا من حيث انها ادلة بل من حيث انها
مخالفة للاحتياط او ترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر فلا رافع لذلك العلم
الاجمالي لهذا الشخص بالنسبة الى المشكوكات فعلم مما ذكرنا ان مقدمات دليل الانسداد
على تقرير الحكومة وان كانت تامة في الانتاج الا ان نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجية
الظن وجعله كالعلم او كالظن الخاص واما على تقرير الكشف فالمستنتج منها وان كان المقصود
الا ان الاشكال والنظر بل المنع في استنتاج تلك النتيجة فان كنت تقدر على اثبات
حجية قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور كان احسن والا فلا تتعد على
تقرير الكشف ما ذكرنا من المسلك في اخره وعلى تقرير الحكومة ما بينا هنا وابعد من الاقتصار
في مقابل الاحتياط على الظن الاطمئناني بالحكم او بطريقية امارة دلت على الحكم وان لم تفد
اطمينانا بل ولا ظنا بناء على ما عرفت من مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم

والظن بالطريق والا فيما لا يمكن الاحتياط فالمتبع فيه بناء على ما تقدم في المقدمات
من سقوط الاصول عن الاعتبار للعلم الاجمالي بمخالفة الواقع فيها هو مطلق الظن
ان وجد والا فالتخيير وحاصل الامر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما امكن
الا مع الاطمينان بخلافه وعليك بمراجعة ما قدمنا من الامارات على حجية الاخبار عساك
تظفر فيها بامارات توجب الاطمينان بوجوب العمل بخبر الموثوق به ولو في خصوص الرواية
اذ ان والظن وان لم يفد الاطمينان بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق
لعمل المشهور مفيد للاطمينان يدل على حجية المصحح بواحد عدل نظرا الى حجية قول الثقة
المعتدل في تعديله فيصير بمنزلة المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعا
بناء على دليل الانسداد وبكل تقرير كان المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجية
قول الثقة المستلزم لحجية المصحح بعدل واحد فيقضي به تقرير الحكومة وكون مثله
متيقن الاعتبار من بين الامارات فيقضي به تقرير الكشف المقام الثالث في انه
اذا بني على تعميم الظن فان كان التعميم على تقرير الكشف بان يكون مقدمات الانسداد
كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه باحد المعممات المتقدمة
فلا اشكال ايضا من جهة العلم بخروج القياس من هذا العموم لعدم جريان المعمم فيه بعد
وجود الدليل على حرمة العمل فيكون التعميم بالنسبة الى ما عداه كما لا يخفى على من راجع المعممات
المتقدمة واما على تقرير الحكومة بان يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح
ارادة الشارع ما عدا الظن وقبح اكتفاء المكلف على ما دونه فيشكل توجيه خروج القياس
وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعة والمعصية ويقبح من الآمر والمأمور (يجامع ؟)
التعدي عنه ومع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القياس ولا يجوز الشارع

العمل به

فيه العمل به فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان
لو فرض ممكنا جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلا اذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى
عن القياس بل وازيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبح ذلك على الشارع
اذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه وهذا من افراد ما
اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشاؤه لزوم التناقض ولا يندفع
الا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع وهو التخصص وعدم التناقض
في تخصيص العمومات اللفظية انما هو لكون العموم صوريا فلا يلزم الا التناقض
الصوري ثم ان الاشكال هنا في مقامين احدهما في خروج مثل القياس وامثاله
مما نقطع بعدم اعتباره الثاني في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن اخر
حيث ان الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد
ولا يجوز العمل بهما فهل يطرحان او يرجح المانع منه او يرجع الى الترجيح وجوه (او الممنوع ؟)
بل اقوال اما المقام الاول فما مال اليه او قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس (فقد قيل في توجيهه امور الاول ؟)
في امثال زماننا وتوجيهه سيتضح منا ان الدليل على الحرمة ان كان هي الاخبار
المتواترة معنى في الحرمة فلا ريب ان بعض تلك الاخبار في مقابلة معاصري الائمة
صلوات الله عليهم من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي
عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهادهم وآرائهم فقاسوا واستحسنوا وضلوا واليهم (واضلوا ؟)
اشار النبي صلى الله عليه واله وسلم في بيان من يأتي من بعده من الاقوام فقال برهة يعملون
بالقياس والامير صلوات الله عليه بما معناه ان قوما تفلتت عنهم الاحاديث ان
يحفظوها واعوزتهم النصوص ان يعوها فتمسكوا بآرائهم الى اخر الرواية وبعضها

انما تدل على الحرمة من حيث انه ظن لا يغني من الحق شيئا وبعض منها انما يدل على الحرمة من حيث
استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع غالبا في خلاف الواقع
وبعضها يدل على الحرمة ووجوب التوقف اذا لم يوجد ما عداه ولازم الاختصاص بصورة
التمكن من ازالة التوقف لاجل العمل بالرجوع الى الائمة الهدى ع وبصورة ما اذا كانت المسألة
من غير العمليات او نحو ذلك ولا يخفى ان شيئا من الاخبار الواردة على احد هذه الوجوه
المتقدمة لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما او خصوصا
عن النبي او احد ائمتنا صلوات الله عليهم اجمعين مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا
الطريق الشرعي ودعوى ان الامر بين العمل بما يظن انه صدر منهم والعمل بما يظن ان
خلافه صدر منهم كمقتضى الاصول المخالفة للقياس في مورده او الامارة المعارضة له
وما ذكرنا واضح بحمد الله على من راعى الانصاف وجانب الاعتساف وان كان الدليل هو
الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي فنقول انه كذلك الا ان دعوى
الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة الا ترى انه لو فرض والعياذ بالله انسداد باب
الظن من الطرق السمعية لعامة المكلفين او لمكلف واحد باعتبار [illegible] البعد
عن بلاد الاسلام فهل نقول انه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس انه الحكم الشرعي
المتداول بين المتشرعة وانه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم
ثم ندعي الضرورة على ما ادعيته من حرمته شاك ودعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس
جميع الامارات السمعية ممنوعة لان المفروض ان الامارات السمعية الموجودة بايدينا
لم تثبت كونها متقدمة في نظر الشارع على القياس لانا قدمنا ان كان لخصوصية فيها
فالمفروض بعد انسداد باب الظن فالمعلوم عدم ثبوت خصوصية فيها ولعلها ابلغ طرقها الاجتهادية

بالانزاع

بل نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بان الشارع لم ينصب تلك الامارة بالخصوص وان كان
لخصوصية في القياس وجبت كونه دونها في المرتبة فليس الكلام الا في ذلك وكيف
كان فدعوى الاجماع والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة واما كلية فلا وهذه الدعوى
ليست باولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الآحاد
ولكن الانصاف ان اطلاق بعض الاخبار وجميع معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم
بالعلم بل العلم بانه ليس مما يركن اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية فهو كما
قام الدليل على عدم حجيته بل العمل بالقياس في المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو
لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجيته ضروري البطلان في
المذهب الثاني منع افادة القياس للظن خصوصا بعد ملاحظة ان الشارع جمع
في الحكم بين ما يتراءى متخالفة وفرق بين ما يتخيل متوالفة وكفاك في هذا عموم ما ورد
ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لا شيء ابعد
عن عقول الرجال من دين الله وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس
وخصوص رواية ابان بن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل والمرأة الآتية وفيه ان
منع حصول الظن من القياس في بعض الاحيان مكابرة مع الوجدان واما كثرة تفريق الشارع
بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات فلا يؤثر في منع الظن لان هذه الموارد بالنسبة
الى موارد الجمع بين المؤتلفات اقل قليل نعم الانصاف ان ما ذكر من تتبع الاخبار في
احوال القياس موهن قوي يوجب غالبا ارتفاع الظن الحاصل منه في بادي النظر
اما منعه عن ذلك دائما فلا كيف وقد يحصل من القياس القطع وهو المسمى عندهم
بتنقيح المناط القطعي وبعض اقسام الاولوية الاعتبارية من اقسام القياس ومن المعلوم

افادتها للظن ولا ريب ان منشأ الظن فيها هو استنباط المناط ظنا واما الكبرى في الفرع
فلا مدخل له في حصول الظن الثالث ان باب العلم في مورد القياس ومسألته مفتوح
للعلم بان الشارع ارجعنا في هذه الموارد الى الاصول اللفظية او العملية فلا يقتضي
دليل الانسداد اعتبار ظن القياس في موارده وفيه ان هذا العلم انما حصل من جهة
النهي عن القياس ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع انما الكلام
في توجيه صحة نهي الشارع عن العمل به مع ان موارده وموارد سائر الامارات
متساوية فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن ذلك في امارة اخرى فلا
يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف وقبح الامر بغيره
من المكلف وقد تقدم انه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل
بتعيين العمل بالظن اذ لا مانع عقلا من وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم الا قبحه
والحاصل انه لا انفتاح للمدعي ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض
وان كان بملاحظة منع الشارع فالاشكال في صحة المنع ومجامعته مع استقلال العقل
بوجوب العمل بالظن فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحققه الرابع ان مقدمات دليل
الانسداد اعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف انما توجب جواز العمل بما يفيد
الظن بنفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة هي تدل على حجية الادلة
الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والادلة قابل للاستثناء اذ يصح ان يقال
انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدليل الفلاني
وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت
تلك الادلة لزم الاخذ بما هو الاقوى وترك ما هو الاضعف فالمعتبر هو الظن

بالواقع

بالواقع ويكون مفاد الاقوى راجحا ظنا والاضعف وهما فيؤخذ بالظن ويترك غيره انتهى
اقول كان غرضه بعد فرض جعل الاصول من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط
ان انسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلا الرجوع الى الطائفة
الامارات الظنية وهذه القضية يمكن ان يكون مهملة ويكون القياس خارجا عن
حكمها الا ان يكون العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع القياس لان هذا عين ما فر منه
من الاشكال فاذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا بد من اعمال الباقي في موارده
فاذا وجد في مورد اصل وامارة والمفروض ان الاصل لا يفيد الظن في مقابل الامارة و
جب الاخذ بها واذا فرض خلو المورد عن الامارة اخذ بالاصل لانه يوجب الظن بمقتضاه
وهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس بخلاف ما ذكرنا دليل الانسداد على وجه
يقتضي الرجوع في كل مسألة الى الظن الموجود فيها فان هذه القضية لا تقبل الاهمال
ولا التخصيص اذ ليس في كل مسألة الا ظن الموجود فيها فان هذه القضية واحدة وهذا
معنى قولنا في مقام اخراج القياس مستثنى من الادلة الظنية لا ان الظن القياسي
مستثنى من مطلق الظن والمراد بالاستثناء هنا اخراج ما لولاه لكان قابلا للدخول
لا داخلا بالفعل والا لم يصح بالنسبة الى المهملة هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف
مراده وفيه ان نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه فان نرجع
ما ذكر من الحكم بوجوب الرجوع الى الامارات الظنية في الجملة الى العمل بالظن بالجملة اذ ليس
لذات الامارة مدخلية في الحجية في لحاظ العقل والمناط هو وصف الظن سواء اعتبر مطلقا
او على وجه الاهمال وقد تقدم ان النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهملة بل هي معينة
للظن الاطمئناني مع الكفاية ومع عدمها فمطلق الظن وعلى كلا التقديرين لا وجه

لاخراج القياس واما على تقرير الكشف فهي مهملة لا اشكال معها لخروج القياس
اذ القياس مبني على عدم الاهمال وعموم النتيجة كما عرفت الخامس ان دليل
الانسداد انما لا يثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل لخروج القياس
على وجه التخصيص دون التخصيص توضيح ذلك ان العقل انما يحكم باعتبار الظن
وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال لان البراءة الظنية تقوم مقام
العلمية اما اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس
فلا يبقى براءة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة
العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسئلة كما تقدم في
تقرير اصالة حرمة العمل بالظن فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظن ووجوب
العمل به فان هذا لا يكون تخصيصا في حكم العقل بحرمة العمل بالظن لان حرمة العمل بالظن
مع التمكن انما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي فاذا فرض
الدليل على اعتبار ظن ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علميا فلا يشمله
حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فما نحن فيه على العكس من ذلك وعليه
انك قد عرفت عند الكلام في مذهب ابن قبة ان التعبد بالظن مع التمكن من العلم
على وجهين احدهما على وجه الطريقية بحيث لا يلاحظ الشارع في ذلك عدا كون الظن
انكشافا ظنيا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة و
الثاني على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة على تقدير
مخالفة الظن للواقع وقد عرفت انه يقبح التعبد بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الاول وقبح
ذلك لانه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظني يحتمل

الا ويلزم العمل

الافضاء الى خلاف الواقع نعم انما يصح التعبد على الوجه الثاني فنقول ان الامر فيما
نحن فيه كذلك فانه بعد حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق
الظني فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون ان كان على وجه الطريقية بان نهى عند
فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث انه ظن يحتمل فيه الخطاء فهو قبيح لانه تعرض
لفوات الواقع فينتقض به الغرض كما كان يلزم ذلك من الامر بسلوكه على وجه الطريقية
عند التمكن من العلم لان حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقية حال العلم مع الانفتاح
لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية في الاول كما لا يجوز الامر به في الثاني فالنهي عنه
وان كان مخرجا للعمل به عن ظن البراءة الى القطع بعدمها الا ان الكلام في جواز هذا النهي
لما عرفت من انه قبيح وان كان على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن
يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه فهذا وان كان جائزا حسنا نظير الامر به
على هذا الوجه مع الانفتاح لكن هذا يرجع الى ما سنذكره في الوجه السادس وهو الذي اخترناه
سابقا وحاصله ان النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية
المدركة على تقدير العمل به فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب
العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل
بالظن مع الانفتاح فان قلت اذا بني على ذلك فكل ظن من الظنون يحتمل ان يكون
في العمل به مفسدة كذلك قلت نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب
سلوك طريق يظن معه بالبراءة عند الانسداد كما ان احتمال وجود المصلحة المتداركة
لمصلحة الواقع في ظن لا يقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح وقد تقدم
في اخر مقدمات الانسداد ان العقل مستقل بوجوب البراءة الظنية مع عدم العلم والاعتبار

باحتمال كون شيء اخر هو المعتبر به غير الظن اذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك
في البراءة او تقليلها ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية اليهما وهذا الوجه وان كان حسنا
وقد اخترناه سابقا الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة فيه الا
الوقوع في خلاف الواقع وان كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهرا في ثبوت المفسدة
الذاتية الا ان دلالة الاكثر اظهر فهي الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع فالنهي راجع
الى سلوكه من باب الطريقية لا بد من حمله في مقابل العقل المستقل على صورة الانفتاح
باب العلم بالرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم والادلة القطعية منها كالاجماع
المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية كما انه اذا
قام دليل على حجية ظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة
الواقع لان حمله على العمل من حيث الطريقية مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم
مع تيسره الوجه السابع هو ان خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة
مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله ع ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله كان ما
يفسده اكثر مما يصلحه وقوله ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من دين الله وغير ذلك
وهذا المعنى خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو انما
يحكم بها لادراك اكثر الواقعيات المجهولة بها فاذا كشف الشارع عن حال القياس
وتبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما اجماليا على عدم جواز الركون اليه نعم اذا
حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع لكن
يصح للشارع المنع عنه تعبدا بحيث يظهر انه ما ادرك الواقعيات التي تفوتنا فان الظن
ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والاخذ بغيره وح فالحق لنهي الشارع

وقد عرفت الاشكال في النهي مع هذا الوجه الا ان يقال ان النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقية

عن سلوكه على وجه الطريقية كونه في علم الشارع مؤديا في الغالب الى مخالفة الواقع وحاصل
~~الى قبح النهي عن العمل بالقياس~~ ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقية اما
ان يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينافي الغرض واما ان يكون لاجل قبح
ذلك في نظر الظان حيث ان مقتضى القياس اقرب في نظره الى الواقع فالنهي عنه نقض
لغرضه في نظر الظان اما الوجه الاول فهو مفقود في المقام لان المفروض غلبة مخالفته
للواقع فالنهي عنه نقض لغرضه واما الوجه الثاني فهو غير قبيح بعد امكان حمل الظان النهي
في ذلك المورد الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في هذه المسئلة ولو لاجل اطراد الحكم
الا ترى انه يصح ان يقول الشارع للوسواس القاطع بنجاسة ثوبه ما اريد منك الصلوة
بطهارة الثوب وان كان ثوبه في الواقع نجسا حسما لمادة وسواسه ونظيره ان الوالد
اذا اقام ولده الصغير في دكانه وعلم منه انه يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة
صح له منعه عن العمل بظنه ويكون منعه في الواقع لاجل عدم الخسارة في البيع ويكون
هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية اقداما منه ورضى
بالخسارة وترك العمل بما يظنه نفعا لئلا يقع في الخسارة في مقامات اخر فان حصول الظن
الشخصي بالنفع في بعض الموارد لا ينافي علمه بان العمل بالظن القياسي منه ومن غيره
في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالبا في مخالفة الواقع ولذا علمنا ذلك من الاخبار
المتواترة معنى مع حصول الظن الشخصي في الموارد منه الا انه كل مورد حصل الظن
نقول بحسب ظننا انه ليس من موارد التخلف فنحمل عموم نهي الشارع في هذا المورد على
رفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس لئلا تقع
في مفسدة تخلفه عن الواقع في اكثر الموارد هذه جملة ما حضرني من تفسير

في دفع الاشكال وعليك بالتأمل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال المقام

الثاني فيما اذا قام ظن من افراد مطلق الظن على حجية العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم
الدليل على اعتباره فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لانه رجوعها الى انعقاد
الشهرة لاكثر رجوعها على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الاصل في وجوب العمل
بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او وجوه بل اقوال ذهب بعض مشايخنا الى الاول
بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم الى ان دليل او التساقط الانسداد لا
يثبت اعتبار الظن في المسائل الاصولية التي منها مسئلة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين
الثاني بناء على ما عرفت منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة
بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن وقد عرفت ضعف كلا البنائين وان نتيجة
مقدمات الانسداد هو الظن لسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة
نفس الواقع وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع نعم بعض من وافقنا واقعا
او تنزلا في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اختار في المقام
وجوب طرح الظن الممنوع نظرا الى ان مفاد دليل الانسداد كما عرفت في الوجه الخامس
من وجوه دفع اشكال خروج القياس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل
معتبر وهو الظن المانع فانه معتبر حيث لم يقم دليل على المنع منه لان الظن الممنوع
لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر انه لا اخذ به ينافي الاخذ بالممنوع لا انه يدل
على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع فخروج الممنوع من باب
التخصص لا التخصيص فلا يرد ان دخول احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا
لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية وفطر الحق فيه ما تقرر

في الاستصحاب

او التساقط

والظن الممنوع تمام على عدم اعتباره دليل معتبر

في الاستصحاب من ان مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على
استصحاب على استصحاب نجاسة الثوب وان كان كل من طهارة الماء ونجاسة
الثوب مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنة في السابق مشكوكة
في اللاحق وحكم الشارع بابقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساويا
بالنسبة اليهما الا انه لما كان يقين الطهارة في الماء محكوما عليه بعدم النقض وحكم عليه
بالبقاء يكون دليلا على زوال النجاسة الثوب المتيقن سابقا فيخرج عن المشكوك
لاحقا بخلاف نقض يقين النجاسة وحكم عليها بالبقاء فانه لا يصلح للدلالة على
طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وان كان منافيا لبقائه على الطهارة وفيه
اولا انه لا يتم فيما اذا كان الظن المانع والممنوع من جنس واحد واحكام لقيام الشهرة
مثلا على عدم حجية الشهرة فان العمل ببعض افراد الامارة وهي الشهرة في المسئلة الاصولية
دون البعض الاخر وهي الشهرة في المسئلة الفرعية كما ترى وثانيا ان الظن المانع انما
يكون على فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال بالممنوع مقطوع
العدم كما تقرر في تصحيح الوجه الخامس من وجوه دفع الاشكال خروج القياس
هذا المعنى موجود في الظن الممنوع مثلا اذا فرض صيرورة الاولوية مقطوعة
الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة المانعة
عنها على افادة الظن بالمنع ومحصل الانقطاع الظن من الشهرة بعدم اعتبار الاولوية
دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الاولوية والا لارتفع الظن
بعدم حجيتها فاصف فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد
معارضة بانا لا نجد من انفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع

فلو كان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك وحل ذلك ان الظن بعدم اعتبار
الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد ولا نسلم بقاء الظن بعدم
ملاحظته ثم ان الدليل العقلي او الامارة العقلية يفيد القطع بثبوت الحكم
بالنسبة الى جميع افراد موضوعه فاذا تنافي فردين فاما ان يكشف عن
فساد ذلك الدليل واما ان يجب طرحهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل
العقلي بشيء منهما واما ان يحصل القطع او الظن بدخول احدهما فيقطع او يظن
بخروج الاخر فلا معنى للتردد بينهما وحكومة احدهما على الاخر فامثلتنا به المقام
من استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب مما لا وجه له لانه رجع
تقديم استصحاب الاول الى تقديم التخصيص على التخصيص ويكون احدهما دليلا رافعا لليقين
السابق بخلاف الاخر فالعمل بالاول تخصص وبالثاني تخصيص وجه كما تقرر
في مسئلة تعارض الاستصحابين الى وجوب العمل بالعام بعد الا ان يحصل الدليل
على التخصيص الثالث بقي ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع
لان معنى حجية كل شيء وجوب الاخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع
التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخول المانع
لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف
دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح فافهم والاولى
ان يقال ان الظن بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يجوز كما مرت سابقا في الوجه السادس
ان يكون من باب الطريقية بل لا بد ان يكون من جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة
غالبة على مصلحة ادراك الواقع في ذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بادراك الواقع

لكن مع الظن

لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبة فيدور الامر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة
فلا بد من الرجوع الى الاقوى فاذا ظن بالشهرة نهي الشارع عن العمل بالاولوية فيلاحظ
مرتبة هذا الظن مع الاولوية في المسئلة كان اقوى مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة
اخذ به وكل ما لولية كان اضعف منه وجب طرحه واذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم
بالتساقط لعدم استقلال العقل بشيء منهما الامر الرابع انه لا فرق في نتيجة
مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل اولا من الامارة بالحكم الفرعي الكلي وبين الحاصل
به من امارة متعلقة بالفاظ الدليل كما يحصل الظن من قول اهل اللغة بمعنى الصعيد المجوز
التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص حسب قول جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق
وجه الارض ثم الظن المتعلق بالالفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجية الظواهر احدهما
ما يتعلق بتشخيص الظواهر مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعية وبان الامر ظاهر
في الوجوب لاجل الوضع وان الامر عقيب الحظر ظاهر في الاباحة الخاصة او مجرد رفع
الحظر وهكذا والثاني ما يتعلق بتشخيص ارادة الظواهر وعدمها كما يحصل ظن بارادة
المعنى المجازي او احد معاني المشترك لاجل تفسير الراوي مثلا او من جهة كون مذهبه خلاف
ظاهر الرواية وحاصل القسمين الظنون وغير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر او المرادات
والظاهر حجيتها عند كل من قال بحجية مطلق الظن لاجل الانسداد ولا يحتاج اثبات ذلك
الى اعمال دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالالفاظ بان يقال ان العلم فيها قليل
فلو بني الامر على اجراء الاصل لزم كذا او كذا بل لو انفتح باب العلم في جميع الالفاظ الا في مورد
واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعي من تلك الامارة المتعلقة بمعاني الالفاظ
عند انسداد باب العلم في الاحكام فعمل بعد ذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تحقيق

كالشهرة او نقل الاجماع على حكم الظن

معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذر ونحو ذلك
اشكال والاقوى العدم لان مرجع العمل بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية
المترتبة عليها الاحكام الجزئية الغير المحتاجة الى بيان الشارع حتى يدخل فيما انسد فيه باب
العلم وسيجيء عدم اعتبار الظن فيها نعم من جعل الظنون المتعلقة بالالفاظ من الظنون
الخاصة مطلقا لزمه الاعتبار في الاحكام والموضوعات وقد مر تضعيف هذا القول عند الكلام
في الظنون الخاصة وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الامارة او
عن امارة متعلقة بالالفاظ وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الامارة المتعلقة بالموضوع
الخارجي ككون الراوي عادلا او مؤمنا حال الرواية وكون زرارة هو ابن اعين لا ابن
لطيفة وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه فان جميع ذلك
وان كان ظنا بالموضوع الخارجي الا انه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه
باب العلم عمل به من هذه الجهة وان لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل
او بتشخيصه عند اطلاق اسم المشترك ومن هنا تبين ان الظنون الرجالية معتبرة بقول
مطلق عند من قال بمطلق الظن في الاحكام ولا يحتاج الى تعيين ان اعتبار اقوال اهل الرجال
من جهة دخولها في الشهادة او في الرواية ولا يقتصر على اقوال اهل الجرح بل يعتبر كالتصحيح
الغير للسند وان كان من اهل الحدس اذا افاد الظن ويعمل بالخبر المستلزم للظن بالحكم
الفرعي الكلي ويلحق هذا الامر الرابع ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه
الجهة سواء تعلق بالمطالب العلمية العملية او غيرها او بالامور الخارجية من غير استثناء في سبب
هذا الظن وهو واضح فان مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على
المرجوح في العمل حتى انه لو لم يكن مخصوصية في بعض الامارات بناء على عدم التعميم في نتيجة

كان الحكم الفرعي واقعيا او كان ظاهريا كالظن بحجية الاستصحاب تعبدا المحضة اللازمة الغير للضيق فظن الفعل بحكم وسواء تعلق الظن اولا

دليل

دليل الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الامارة بنفس الحكم او بما يتولد منه الظن بالحكم
ولا اشكال في ذلك اصلا الا ان يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد ويدعي اختصاصه
بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر وربما تخيل بعض ان العمل بالظنون المطلقة
في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الاحكام بل المقتصر على الظنون الخاصة في الاحكام
ايضا عامل بالظن المطلق في الرجال وفيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال في تحصيل
القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل امارة نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقا
او بالظن الاطمئناني من الظنون الخاصة لقيام الاخبار او الاجماع عليه لزم القائل به العمل
بمطلق الظن او الاطمئنان منه في الرجال كالعامل بالظن المطلق في الاحكام ثم انه قد ظهر
مما ذكرنا ان الظن في المسائل الاصولية العملية حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن
بالحكم الفرعي وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم وما استند
اليه او يصح الاستناد اليه للمنع امران الاول احدهما اصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد
لان دليل الانسداد اما ان يجري في خصوص المسائل الاصولية كما يجري في خصوص
الفروع واما ان يقرر دليل الانسداد بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية فيثبت حجية
الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الاصولية واما ان يجري في خصوص المسائل الفرعية
فيثبت اعتبار الظن في خصوص الفروع لكن الظن بالمسألة الاصولية يستلزم
الظن بالمسألة الفرعية التي تبتني عليها وهذه الوجوه بين ما لا يصح وما لا يجدي اما الاول
فهو غير صحيح لان المسائل الاصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في انفسها من الكثرة
بحيث يستلزم من اجراء الاصول فيها محذور وكان يلزم من اجراء الاصول في المسائل الفرعية
التي انسد فيها باب العلم لان كل من المسائل الاصولية يبحث فيها عن كون شيء حجة كمسألة حجية

الشهرة ونقل الاجماع واخبار الآحاد او عن كونه مرجحا فقد انفتح فيها باب العلم
وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره باثباتنا حجية الظن في المسائل الفرعية اذ باثبات
ذلك المطلب حصل الدلالة العقلية على ان ما كان من الامارات داخلا في نتيجة دليل الانسداد
فهو حجة وكذلك معرفة المرجح فانا قد علمنا بدليل الانسداد ان كلا من المتعارضين
اذا اعتضد بما يوجب قوته من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه في العمل وكذا فيها
يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية وهي الفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط
الاحكام عنها كمسائل الامر والنهي ونظائرهما من المطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل و
المبين الى غير ذلك فقد علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي
لما عرفت من ان مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجية الظن الحاصل بها من الامارة
ابتداء والظن المتولد من امارة موجودة في مسألة لفظية ويلحق بها بعض المسائل العقلية
مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الامر والنهي والامر مع العلم بانتفاء
الشرط ونحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي فانه يكتفي في حجية الظن فيها
باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج الى اجرائه في الاصول وبالجملة
فبعض المسائل الاصولية مساوق لمعلومية بدليل الانسداد وبعضها صار حجية الظن
فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع والباقي منها الذي يحتاج الى اثبات حجية الظن
فيها الى اجراء دليل الانسداد في خصوص الاصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالاصول
وطرح الظن الموجود فيها محذور وان كانت في انفسها كثيرة مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الامارات
من شروط اخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنونا خاصة والباحثة عن بعض المرجحات
التعبدية ونحو ذلك فان هذه المسائل لا تقصر معلومية باجراء دليل الانسداد في خصوص

الفروع

الفروع لكن هذه المسائل واضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظن
بالخطر فيها المسألة الى الاصول وطرح ذلك الظن لزم محذور وكان يلزم
في الفروع واما الثاني وهو اجراء دليل الانسداد في مطلق الاحكام الشرعية فرعية كانت
او اصلية فهو غير مجد لان النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن
الا بالاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح بان يقال ان العمل بالظن في الطائفة دون الاخرى
مثلا ترجيح بلا مرجح ومخالف للاجماع وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية
بين المسائل الفرعية والمسائل الاصولية اما فقد الاجماع فواضح لان المشهور كما قيل على عدم
اعتبار الظن في الاصول واما وجود المرجح فلان الاهتمام بالمطالب الاصولية اكثر لابتناء
الفروع عليها وكلما كانت المسألة مهمة كان الاهتمام فيها اكثر والتحفظ عن الخطاء فيها
اكثر ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك بقولهم ان اثبات مثل هذا الاصل بهذا
مشكل او انه اثبات اصل بخبر ونحو ذلك واما الثالث وهو اختصاص مقدمات الانسداد
ونتيجتها بالمسائل الفرعية الا ان الظن بالمسألة الفرعية قد يتولد من الظن بالمسألة
الاصولية فالمسألة الاصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه
منشأ للظن بالمسألة الاصولية فالمسألة الاصولية بالحكم الفرعي ففيه ان الظن بالمسألة
الاصولية ان كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة
والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الامر والنهي فقد اعترفنا بحجية الظن
فيها واما ما لا يتعلق بذلك ويكون باحثة عن احوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه او عند
المعارضة وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها فليس يتولد من الظن فيها الظن بالحكم الفرعي
الواقعي وانما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم

بالاحكام الواقعية العمل بالظن فيه فان انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي انما يقتضي
العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد لا في حكم العصير من حيث اخبر عادل بحرمته بل امثال هذه
الاحكام الثابتة للموضوعات لا من حيث هي بل من حيث قيام الامارة الغير المفيدة
للظن الفعلي عليها ان ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع
فيها بالاصول لا يقتضي العمل بالظن في هذه الاحكام لانها لا تغني عن الواقع المنسد فيه
العلم هذا غاية توضيح ما قرره استادنا الشريف قدس سره اللطيف في منع نهوض
دليل الانسداد لاثبات حجية الظن في المسائل الاصولية الثاني من دليلي المنع هو ان
الشهرة المحققة والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه وهي مسئلة
اصولية فلو كان الظن فيها حجة وجب الاخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسئلة و
الجواب اما من الوجه الاول فبان دليل الانسداد وان دل على اصالة حرمة العمل بالظن
والمختار في الاستدلال به في المقام هو الوجه الثالث وهو لجوازه في الاحكام الفرعية
والظن في المسائل الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية وما ذكر من كون اللازم
منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح الا ان ما ذكر من ان انسداد باب العلم
في الاحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها الى الاصول لا
يقتضي الا اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي ممنوع بل المقدمات المذكورة كما عرفت
تحريره انما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الاحكام الواقعية وفراغ الذمة منها فاذا
فرضنا مثلا ان ظننا بالحكم العصير لا واقعا بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي
بالحكم الواقعي فحصل الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير بل لو فرضنا انه
لم يحصل ظن بحكم واقعي اصلا وانما حصل الظن بحجية امور لا تفيد الظن فان العمل

محلها بالظن ولا ما انسداد باب العلم في الاحكام الواقعية وعدم امكان العمل فيها بالاصول ح

بها يظن معه سقوط الاحكام الواقعية عنا لما تقدم من انه لا فرق في سقوط الواقع
بين الاتيان بالواقع علما او ظنا وبين الاتيان ببدله كذلك فالظن بالاتيان بالبدل
كالظن باتيان الواقع وهذا واضح واما الجواب عن الثاني فبمنع الشهرة والاجماع
نظرا الى ان المسئلة من المستحدثات فدعوى الاجماع فيها مصادفة لدعوى الشهرة و
ثانيا لو سلمنا الشهرة لكنه لاجل بناء المشهور على الظنون الخاصة كاخبار الاحاد و
الاجماع المنقول وحيث ان المتبع فيها الادلة الخاصة وكانت ادلتها كالاجماع
والسيرة على حجية اخبار الاحاد مختصة بالمسائل الفرعية ابقيت المسائل الاصولية
تحت اصالة حرمة العمل بالظن ولم يعلم بل ولم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع والاصول
بناء على تعميم مقدمات الانسداد واقتضائها العقل كفاية تحصيل الظن عن تحصيل الاحكام
الواقعية وثالثا لو سلمنا قيام الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير الانسداد
لكن المسئلة اعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن في الفروع دون الاصول
عقلية والشهرة ونقل الاجماع انما يفيدان الظن في المسائل التعبدية دون العقلية
ورابعا سلمنا حصول الظن لكن غاية الامر دخول المسئلة فيما تقدم من قيام الظن
على عدم حجية ظن وقد عرفت ان المرجع فيه الى متابعة الظن الاقوى فراجع الامر
الخامس ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن
عهدة الاحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى ان الظنون اذا خالف حكم الله الواقعي
لم يعاقب بل يثاب عليه فالظن بالامتثال انما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممتثل
واما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن
مثلا اذا شككنا في وجوب الجهر او الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن
الجمعة

فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعا لكن لا يلزم من ذلك
حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن فاذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت
بانا قد اتينا بالجمعة في هذا اليوم لكن احتملنا نسيانها فلا يكفي الظن بالامتثال من
هذه الجهة بمعنى انه اذا لم نات بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالاتيان مقام العلم
به بل يجب بحكم الاصل وجوب الاتيان بها وكذا لو ظننا بدخول الوقت واتينا بالجمعة
فلا نقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع باتيان
الجمعة قبل الزوال وبالجملة اذا ظن المكلف بالامتثال وبراءة ذمته وسقوط الواقع
فهذا الظن ان كان مستندا الى الظن في تعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذورا
ماجورا على تقدير المخالفة للواقع وان كان مستندا الى الظن بكون الواقع في الخارج منه
منطبقا على الحكم الشرعي فليس معذورا بل يعاقب على ترك الواقع او ترك الرجوع الى
القواعد الظاهرية التي هي المعول لغير العالم وبما ذكرنا تبين ان الظن بالامور الخارجية
عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تعلق بها الاحكام الشرعية لا دليل
على اعتباره وان دليل الانسداد انما يعذر الجاهل بالامتثال من غير هذه الجهة فان المعذر
فيه هو الظن بان قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب اما الظن بوقوع الصلوة اليه
الى ما بين المشرق والمغرب فلا معذر فيه فظهر اندفاع توهم انه اذا بنى على الامتثال الظني للاحكام الواقعية
فلا يجب احراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم لان الامتثال يرجع بالاخرة الى
الامتثال الظني حيث ان الظان بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثال
للتكاليف الواقعية ظني علم بما بين المشرق والمغرب او ظن وحاصل الدفع ان حجية الظن
في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا يستلزم حجيته في الانطباق

بيانه انه ليس باب العلم بالقبلة الادلة المفوضة من الشارع واحتمال ... ح

بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا يستلزم حجيته في الانطباق بمعنى معذوريته
لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الذي عين والا لكان الاخذ في العمل بالظن في بعض
شروط الصلوة او اجزائها يوجب جوازه في سائرها وهو بديهي البطلان فعلم ان قياس
الظن بالامور الخارجية على المسائل الاصولية واللغوية واستلزام الظن بالامتثال قياس
مع الفارق لان جميع هذه مرجع الى شيء واحد هو الظن بتعيين الحكم من المعلوم عدم
جريان دليل الانسداد في نفس الامور الخارجية لانها غير منوطة بادلة والحوادث مظبوطة حتى
يدعى طرو الانسداد فيها في هذا الى ان مرجعها الى الشرع ولا الى مرجع اخر منضبط نعم قد
يجري في الامور الخارجية بالسبب اجراء نظير الانسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي انيط به احكام
كثيرة من جواز التيمم ونحوهما فيقال ان باب العلم بالضرر منسد غالبا اذ لا يعلم غالبا اذ لا يعلم
غالبا الا بعد تحققه فاجراء اصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور وهو الوقوع
في الضرر غالبا فتعين اناطة الحكم فيه بالظن هذا اذا انيط الحكم بنفس الضرر واما اذا
انيط بموضوع الخوف فلا حاجة الى ذلك بل يشمل الشك ايضا ويمكن ان يجري مثل ذلك
في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من اجراء الاصول فيها مع
عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا فافهم الامر السادس في اعتبار الظن
في اصول الدين والاقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسئلة من حيث
وجوب مطلق المعرفة او الحاصلة عن خصوص النظر وكفاية الظن مطلقا او في الجملة
ستة الاول اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الاكثر وادعى
عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجماع العلماء كافة وربما يحكى دعوى
الاجماع عن العضدي لكن الموجود منه في مسئلة عدم جواز التقليد في العقليات من

والاخطار

من اصول الدين دعوى اجماع الأمة على وجوب معرفة الله الثاني اعتبار العلم ولو من
التقليد وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين الثالث كفاية الظن مطلقا
وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه
وحكي نسبته اليه في فصوله ولم اجده فيه وعن المحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك
وظاهر شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم قدس الله اسرارهم
الرابع كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد حكي عن شيخنا
البهائي قدس سره في بعض تعليقاته على شرح المختصر انه نسبه الى بعض الخامس كفاية الظن
المستفاد من اخبار الآحاد وهو الظاهر مما حكاه العلامة قدس سره في النهاية عن الأخباريين
من انهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد وحكاه الشيخ في عدته في
مسئلة حجية اخبار الآحاد عن بعض غفلة اصحاب الحديث والظاهر ان مراده حملة الأحاديث
الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك
الظواهر السادس كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجبا مستقلا لكنه
معفو عنه كما يظهر من عدة الشيخ قدس سره في مسئلة حجية اخبار الآحاد وفي اواخر العدة ثم
ان محل الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقح فالأولى ذكر الجهات التي يمكن ان يتكلم فيها
وتعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها فنقول مستعينا بالله ان
مسائل اصول الدين وهي التي لا يطلب فيها اولا وبالذات الا الاعتقاد باطنا والتدين
ظاهرا وان ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية على قسمين احدهما ما وجب
على المكلف الاعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم كالمعارف فيكون تحصيل العلم
من مقدمات الواجب المطلق فيجب الثاني ما يجب الاعتقاد والتدين به اذا اتفق حصول

العلم

العلم كبعض تفاصيل المعارف واما الثاني فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل
المعرفة كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف
فيه للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف وانه اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه ولا فرق في ذلك بين ان تكون
الأمارة الواردة في تلك المسئلة خبرا صحيحا او غيره قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد
العلية بعد ذكر ان المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم واما ما ورد عنه صلى الله عليه
وآله وسلم في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقا وان كان طريقه صحيحا
لان خبر الواحد ظني وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية فكيف
بالأحكام الاعتقادية العلمية انتهى وظاهر الشيخ في العدة ان عدم جواز التعويل في اصول
الدين على اخبار الآحاد اتفاقي الا عن بعض غفلة اصحاب الحديث وهو مقتضى كلام
كل من قال بعدم اعتبار اخبار الآحاد في اصول الفقه لكن يمكن ان يقال انه اذا حصل
الظن من الخبر فان ارادوا بعدم اعتباره عدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه
علما او ظنا فعدم حصول الأول وكذا الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه وان
ارادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد
كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على ان فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب
واقر به مستشهدا على ذلك بقوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى آخر الآية فلا مانع من وجوبه
في مورد خبر الواحد بناء على ان هذا نوع عمل بالخبر فان ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى
الشمول لمثل ذلك نعم لو كان العمل بالخبر لا لاجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهة الحاجة
اليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف

فيه بالواقع كما هو المفروض فافهم مع ان عمدة ادلة حجية الأخبار وهي الإجماع العملي لا اتساع له
على ذلك ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في اصول الدين فانه
قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصولية التي
لم يثبت التكليف بمعرفتها لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك ولعل الوجه فيه ان التعبد ٢ م لا اعتقاد معه لولها بعقة
بها احيانا انما البعض العقائد ~~فلا الاعتقاد بمدلولها لما يتحقق الظواهر~~ بغيرها وافادة كلامها
الظن يحصل من المجموع القطع بالمسئلة وليس استنادهم في تلك المسئلة الى مجرد اصالة
الحقيقة التي لا تفيد الظن بارادة الظاهر فضلا عن العلم ثم ان تمييز ما يجب تحصيل العلم ٣ الفرق بين القسمين المذكورين و
به عما لا يجب في غاية الإشكال وقد ذكر العلامة قدس سره في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته
على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد امورا لا دليل على
وجوبها كذلك مدعيا ان الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الإسلام
مستحق للعذاب الدائم وهو في غاية الإشكال نعم يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب
المعرفة مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون اي ليعرفون وقوله
صلوات الله عليه ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوة الخمس بناء على ان
الأفضلية من الواجب خصوصا مثل الصلوة تستلزم الوجوب وكذا عمومات وجوب
التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر
لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق عليهم السلام وعمومات طلب العلم هو وجوب
معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله ومعرفة الإمام عليه السلام ومعرفة ما جاء
به النبي صلى الله عليه وآله وسلم على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل
اليأس فان حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين والا توقف ولم يتدين

بالظن

بالظن لو حصل له ومن هنا قد يقال ان الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة
اوليائه صلوات الله عليهم اهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية بل هو المتعين
لأن العمل يصح عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه الا كفائيا بخلاف المعرفة
هذا ولكن الإنصاف ممن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك
الا للأوحدي من الناس لان المعرفة المذكورة لا يحصل الا بعد تحصيل قوة استنباط
المطالب من الأخبار وقوة نظرية اخرى لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية
ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعا فيحرم عليه التقليد ودعوى جوازه
له للضرورة ليس باولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالبا
بالأعمال المبتنية على التقليد هذا اذا لم يتعين عليه الإفتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين
واما في مثل زماننا فالأمر واضح فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداده او همته عن تحصيل
مقدمات استنباط المطالب الاعتقادية الأصولية والعملية من الأدلة العقلية
والنقلية فيتركها مبغضا لها لأن الناس اعداء ما جهلوا ويشتغل بمعرفة صفات الرب
جل ذكره واوصاف حججه صلوات الله عليهم بنظر في الأخبار لا يعرف به من الفاظها الفاعل
فضلا عن معرفة ٩ من المفعول والخاص من العام وبنظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات منها
ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية والاستهزاء بهم بقصور
الفهم وسوء النية فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزئون هذا كله حال وجوب
٧ فلا دليل عليه بل الدليل على خلافه الأخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الإسلام والإيمان ٩٩ المعرفة مستقلا واما اعتبار ذلك في الإسلام او الإيمان ففي رواية محمد بن سالم عن ابي جعفر
الموثقة في الكافي ان الله عز وجل بعث محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وهو بمكة عشر سنين
ولم يمت بمكة في تلك العشر سنين احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله

وسلم الا ادخله الله الجنة باقراره وهو ايمان التصديق فان الظاهر ان حقيقة الايمان
التي يخرج الانسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغير بعد انتشار الشريعة
نعم ظهر في الشريعة امور صارت ضرورية الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله فيعتبر
في الاسلام عدم انكارها لكن هذا لا يوجب التغيير فان المقصود انه لا يعتبر في الايمان ازيد
من التوحيد والتصديق بالنبي وبكونه رسولا صادقا فيما يبلغ وليس المراد معرفة تفاصيل
ذلك والا لم يكن من آمن بمكة من اهل الجنة او كان حقيقة الايمان بعد انتشار الشريعة
غيرها في صدر الاسلام وفي رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين عليه السلام ان ادنى ما يكون به
العبد مؤمنا ان يعرفه الله تبارك وتعالى اياه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه فيقر له بالطاعة
ويعرفه امامه وحجته في ارضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة فقلت يا امير المؤمنين
وان جهل جميع الاشياء الا ما وصفت قال نعم وهي صريحة في المدعى وفي رواية ابي بصير عن
ابي عبد الله عليه السلام قال جعلت فداك اخبرني عن الدين الذي افترضه الله على العباد ما لا يسعهم
جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو فقال اعده علي فاعاد عليه فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وصوم شهر رمضان
ثم سكت قليلا ثم قال والولاية مرتين ثم قال هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد
لا يسأل الرب العباد يوم القيمة فيقول الا زدتني على ما افترضت عليك ولكن من
زاد زاده الله ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن سنة حسنة ينبغي للناس
الاخذ بها ونحوها رواية عيسى بن السري قلت لابي عبد الله عليه السلام حدثني عما بنيت
عليه دعائم الاسلام التي اذا اخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده فقال
شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله والاقرار

بما جاء

بما جاء
من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر الله بها ولاية آل محمد
صلى الله عليه وآله فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية وقال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكان علي ثم صار من بعده الحسن ثم من بعده الحسين
ثم من بعده علي بن الحسين ثم من بعده محمد بن علي ثم هكذا يكون الامر ان الارض لا تصلح
الا بامام الحديث وفي صحيحة ابي اليسع قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني بدعائم
الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها
فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل عليه عمله ولم
يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان
محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية
التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله وفي رواية اسمعيل قال سألت
ابا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله فقال الدين واسع وان الخوارج
ضيقوا على انفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداك اما احدثك بديني الذي انا عليه
فقال بلى قلت اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء به من عند الله
واتولاكم وابرء من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم فقال ما جهلت شيئا
فقال هو والله الذي نحن عليه فقلت فهل سلم احد لا يعرف هذا الامر فقال لا الا
المستضعفين قلت من هم قال نساؤكم واولادكم قال ارأيت ام ايمن فاني اشهد انها من
اهل الجنة وما كانت تعرف ما انتم عليه فان في قوله ع ما جهلت شيئا دلالة واضحة على عدم
اعتبار الزائد في اصل الدين والمستفاد من هذه الاخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة

الا بما ذكرناه في الدين ره هو الظاهر ايضا من جماعة من علمائنا الاخيار كالشهيدين
في الالفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم هو انه يكفي
في معرفة الرب التصديق بكونه موجودا واجب الوجود لذاته والتصديق
بصفاته الثبوتية الراجعة الى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة
والحدوث وانه لا يصدر منه القبيح فعلا او تركا والمراد بمعرفة هذه الامور
في اعتقاد المكلف بحيث اذا سألته عن شيء مما ذكر اجاب بما هو الحق فيه وان لم يعرف ركوزها
التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص ويكفي في معرفة النبي صلى الله عليه
وآله وسلم معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه
فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته اعني كونه معصوما بالملكة من اول عمره الى
آخره قال في المقاصد العلية ويمكن اعتبار ذلك لان الغرض المقصود من الرسالة
لا يتم الا به فينتفي الفائدة التي باعتبارها وجب ارسال الرسل وهو ظاهر بعض
كتب العقائد المصدرة بان من جهل ما ذكر فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك والاول
غير بعيد من الصواب انتهى اقول والظاهر ان مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي
عشر للعلامة قدس سره حيث ذكر تلك العبارة بل ظاهره دعوى اجماع العلماء عليه نعم
يمكن ان يقال ان معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب
الاستعداد وعدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة افضل من
الصلوات الواجبة وان الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم
وتفريط في حبهم ونقص يحكم العقل بوجوب رفعه بل من اعظم النقائص وقد اومى النبي صلى الله عليه
وآله وسلم الى ذلك حيث قال مشيرا الى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية ان ذلك علم

لا يضر

لا يضر جهله ثم قال انما العلوم ثلثة آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سواهن
فهو فضل وقد اشار الى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس
الى اهل الصحة والسلامة واهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف عن الفرقة الاخيرة
ويكتفي في معرفة الائمة صلوات الله عليهم بنسبهم المعروف والتصديق بانهم ائمة
يهدون بالحق ويجب الانقياد اليهم والاخذ منهم وفي وجوب الزائد على ما ذكر من
عصمتهم الوجهان وقد ورد في بعض الاخبار تفسير معرفة حق الامام عليه السلام
بمعرفة كونه اماما مفترض الطاعة ويكفي في التصديق بما جاء به النبي ص التصديق
بما علم مجيئه به متواترا من احوال المبدء والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال
في القبر وعذابه والمعاد الجسماني من هذه الامور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود
في النار للاخبار المستفيضة والسيرة المستمرة فانا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس
بها من اول البعثة الى يومنا هذا ويمكن ان يقال ان المعتبر هو عدم انكار هذه الامور
وغيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على ما يظهر من بعض الاخبار من ان
الشاك اذا لم يكن جاحدا فليس بكافر ففي رواية زرارة عن ابي عبد الله ع لو ان
العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ونحوها غيرها ويؤيدها ما عن كتاب
الغيبة للشيخ قدس سره باسناده عن الصادق ع ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين
يقسمون بحق علي ولا يعرفون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة وبالجملة فالقول
بانه يكفي في الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص
ونبوة محمد ص وبامامة الائمة والبراءة من اعدائهم والاعتقاد بالمعاد الذي لا ينفك
غالبا عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر الى الاخبار والسيرة المستمرة واما

والحساب والصراط والميزان والجنة والنار اجمالا مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني

الجسماني

التدين لبناء الضروريات فيخرج اشتراطه او كفاية عدم انكاره مع العلم بكونه من الدين او لا يشترط ذلك وجوه اقويها الاخير ثم الاوسط وعلى ما استقر بناء من فما يعتبر في الايمان وجبته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الاردبيلي في شرح الارشاد ثم ان الكلام هاهنا في تمييز القسم الثالث وهو الايجب الاعتقاد به الا بعد حصول العلم به عن القسم الاول وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدماته اعني الاسباب المحصلة للاعتقاد وقد عرفت ان الاقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني واما القسم الاول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم واخرى بالنسبة الى العاجز فهنا مقامان الاول في القادر والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين الاول في حكمه التكليفي والثاني في حكمه الوضعي من حيث الايمان وعدمه فنقول اما حكمه التكليفي فلا ينبغي التامل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم او بامامة احد من الائمة صلوات الله عليهم فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفطن لهذه المسئلة زيادة النظر ويجب على العلماء امره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق لانه حينئذ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق فان بقائه على الظن بالحق اولى من رجوعه الى الشك او الظن بالباطل فضلا عن العلم به والدليل على ما ذكرنا جميع الآيات والاخبار الدالة على وجوب الايمان والعلم والتفقه والمعرفة والتصديق والاقرار والشهادة والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي اكثر من ان تحصى واما الموضع الثاني فالاقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان للاخبار المفسرة للايمان بالاقرار والشهادة والتدين

والمعرفة

والمعرفة وغير ذلك من العبارات الظاهرة في العلم وهل هو كافر مع ظنه بالحق فيه وجهان من اطلاق ما دل على ان الشاك وغير المؤمن كافر وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه ودلالة الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر والايمان وقد اطلق عليه في الاخبار الضلال لكن اكثر الاخبار الدالة على الواسطة مختصة بالايمان بالمعنى الاخص فيدل على ان من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر لا على ثبوت الواسطة بين الاسلام والكفر نعم بعضها قد يظهر منه ذلك وح فالشاك في شيء مما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص ليس بمؤمن ولا كافر فلا يجري عليه احكام الايمان واما الشاك في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم كالنبوة والمعاد فان اكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقها حتى يكون الشهادتان امارة على الاعتقاد الباطني فلا اشكال في عدم اسلام الشاك لو علم منه الشك فلا يجري عليه احكام المسلمين من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما وهل يحكم بكفره ونجاسته ح فيه اشكال من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود هذا كله في الظان بالحق اما الظان بالباطل فالظاهر كفره بقي الكلام في انه اذا لم يكتف بالظن وحصل الجزم من تقليد فهل يكفي ذلك او لا بد من النظر والاستدلال الظاهر الاكثر الثاني بل ادعى عليه العلامة قدس سره في الباب الحادي عشر الاجماع حيث قال اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فان صريحه ان المعرفة بالتقليد غير كافية واصرح منها عبارة المحقق ره في المعارج حيث

وعدم الانكار ظاهرا وان لم يعتقد باطنا فهو مسلم وان اعتبرنا في الاسلام الشهادتين

استدل على بطلان التقليد بانه جزم في غير محله ومثلهما عبارة الشهيد الاول والمحقق الثاني لكن مقتضى استدلال العضدي على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد هو ان الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة وهو الذي يقتضيه ايضا ما ذكره شيخنا في العدة كما سيجيء كلامه وكلام الشهيد ره في القواعد من عدم جواز التقليد في العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيات ولا في غيرهما مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم كالتفاضل بين الانبياء السابقة ويقتضيه ايضا ظاهر ما عن شيخنا البهائي قدس سره في حاشية الزبدة من ان النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع الى النزاع في كفاية الظن وعدمها ويؤيده ايضا اقتران التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع حيث يذكرون في اركان الفتوى ان المستفتى فيه هو الفروع دون الاصول لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين اذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن فيعمل المقلد مع كونه شاكا وهذا غير معقول في اصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان في الواقع او موافقا كما في الفروع بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به عنه الا ان يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا وان لم يعتقد لكنه بعيد ثم ان ظاهر كلام الحاجبي والعضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية وهو في محله بناء على ما استظهرناه من عدم حصول الجزم من التقليد لان الذي لا يفيد الجزم من التقليد انما هو في العقليات المبتنية على الاستدلالات العقلية واما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد بالفتح ظهر كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة

القراين

القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد وكيف كان فالاقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب حتى انهم ذكروا شبها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لاعمارهم في فن الكلام فكيف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لاجل تصحيح عقائده ليشتغل بعد ذلك بامور معاشه ومعاده خصوصا والشيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات وقد شاهدنا جماعة صرفوا اعمارهم ولم يحصلوا منها شيئا الا القليل المقام الثاني في غير المتمكن من العلم والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج واخرى في انه يجب عليه مع الياس من العلم تحصيل الظن ام لا وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده اما الاول فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز نظرا الى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دل على خلود الكافرين باجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فينتج ذلك عن تقصير كل غير مؤمن وان من نراه قاصرا عاجزا عن العلم قد تمكن عليه تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وان صار عاجزا قبل ذلك او بعده والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعى غير واحد في مسئلة التخطئة والتصويب الاجماع على ان المخطئ في العقائد غير معذور ولكن الذي يقتضيه الانصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد تقدم عن الكليني ما يشير الى ذلك

ويحكى عن الشيخ قدس سره في العدة من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم
مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر وقضية
مناظرة زرارة وغيره مع الامام عليه السلم المذكورة في الكافي وصدور الاجماع على ان المخطى
آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا ينافي كون الغافل والملتفت العاجز عن
بذل الجهد معذورا غير آثم واما الثاني فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن
لأن المفروض عجزه عن الايمان والتصديق المأمور به ولا دليل آخر على عدم
جواز التوقف وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر
العلم لأن المقصود فيها العمل ولا معنى للتوقف فيه فلا بد عند انسداد باب العلم
من العمل على طبق اصل او ظن والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد فاذا عجز عنه
فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني من الحق فيندرج في عموم
قولهم عليهم السلم اذا جائكم ما لا تعلمون فها نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسئلة
الى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه افضاء
نظره الظني الى الباطل فلا يبعد وجوب الزامه بالتحصيل لأن انكشاف الحق
ولو ظنا اولى من البقاء على الشك فيه واما الثالث فان لم يقر في الظاهر بما هو الثالث
مناط الاسلام فالظاهر كفره وان اقر به مع العلم بانه شاك باطنا فالظاهر اسلامه
بناء على ان الاقرار الظاهري مشروط باحتمال الاعتقاده لما يقر به وفي جريان حكم
الكفر عليه اشكال من اطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك ومن تقييده في غير
واحد من الاخبار بالجحود مثل رواية محمد بن مسلم قال سأل ابو بصير ابا عبد الله ع
قال ما تقول فيمن شك في الله قال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله ص

قكافر

قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وفي رواية اخرى لو ان الناس
اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ثم ان جحود الشاك يحتمل ان يراد به
اظهار عدم الثبوت وانكار التدين لاجل عدم الثبوت وانكار التدين لاجل عدم
الثبوت ويحتمل ان يراد به الانكار الصوري على سبيل الجزم وعلى التقديرين فظاهرها
ان المقر ظاهرا والشاك باطنا الغير المظهر لشكه غير كافر ويؤيد هذا رواية زرارة
الواردة في تفسير قوله تعالى وآخرون مرجون لأمر الله عن ابي جعفر ع قال قوم كانوا
مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم انهم دخلوا في الاسلام
فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب
لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحالة اما يعذبهم
واما يتوب عليهم وقريب منها غيرها ولنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر
الشارح للوافية في اقسام المقلد في اصول الدين بناء على القول بجواز التقليد واقسامه بناء على عدم جوازه قال ان اقسام
التقليد على القول بجواز التقليد
ستة لأنه اما ان يكون مقلدا في مسئلة حقة او في باطل وعلى التقديرين اما ان يكون
جازما بها او ظانا وعلى تقديري التقليد في الباطل اما ان يكون اصراره على التقليد
منشأ على عناده وتعصبه بانه حصل له طريق علم مما سلكه واما الاول فهذه اقسام ستة
فالاول وهو من قلد في مسئلة حقة جازما بها مثلا قلد في وجود الصانع وصفاته
وعدله فهذا مؤمن واستدل عليه بما تقدم حاصله من ان التصديق معتبر من اي طريق
حصل الى ان قال الثاني من قلد في مسئلة حقة ظانا فيه من دون جزم فالظاهر اجراء
حكم المسلم عليه في الظاهر اذ ليس حاله بادون من حال المنافق سيما اذا كان طالبا للجزم
مشغولا بتحصيله فمات قبل ذلك اقول هذا مبني على ان الاسلام مجردا لاقرار الصوري

وان لم يحتمل مطابقته للاعتقاد وفيه ما عرفت من الاشكال وان دل عليه غير واحد
من الاخبار الثالث من قلد في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان
وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر
في هذين الحاقهما بمن يقام عليه الحجة يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان
اعتقدا ما يوجبه وبالاسلام ان لم يكونا كذلك فالاول كمن انكر النبي ص مثلا والثاني
كمن انكر امامة الخامس من قلد في باطل جازما مع العناد السادس من قلد في باطل
ظانا كذلك وهذا ان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق والاصرار ثم ذكر اقسام المقلد على القول
بعدم جواز التقليد قال انه اما ان يكون مقلدا في حق او في باطل وعلى التقديرين
مع الجزم او الظن وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد او به وعلى التقادير كلها
دل عقله على الوجوب او بين له غيره وعلى تقديري الدلالة اصر على التقليد او رجع
ولم يحصل له كال الاستدلال بعد والا فهذه اقسام اربعة عشر الاول التقليد في الحق
جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب
الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع فهذا مؤمن غير فاسق لا لاصراره على ترك
الواجب الثالث المقلد في الحق الظان مع الاصرار والظاهر انه مؤمن مرجى في الاخرة فاسق وفاسق
للاصرار الرابع هذه الصورة مع عدم الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس و
السادس المقلد في الحق جازما او ظانا مع عدم العلم بوجوب النظر فهذان ان كانا باقيين
بلا فسق اقول الحكم بايمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد الا ان يريد
بهذا القول ما مال الشيخ قدس سره من وجوب النظر مستقلا لكن ظاهره ارادة قول المشهور
فالاولى الحكم بعدم ايمانهم على الشك كما يقتضيه اطلاق معقد اجماع العلامة في اول الباب

الحادي عشر

الحادي عشر لأن الايمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد ثم قال السابع
المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر فهذا اشد الكافرين الثامن
هذه الصورة من غير عناد ولا اصرار فهذا ايضا كافر ثم ذكر البواقي وقال ان حكمها يظهر
مما سبق اقول مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم لانهم اولى به من الشاكين بقي الكلام
فيما نسب الى الشيخ في العدة من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو فلا بد من نقل
عبارة العدة فنقول قال في باب التقليد بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في
الفروع والكلام في عدم جواز التقليد في الاصول مستدلا بانه لا خلاف في انه يجب
على العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا كان لا يتم ذلك الا بعد معرفة الله ومعرفة
عدله ومعرفة النبوة وجب ان لا يصح التقليد في ذلك ثم اعترض بان السيرة كما
جرت على تقرير المقلدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلدين في الاصول وعدم
الانكار عليهم فاجاب بان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب
وسنة وغير ذلك وهذا كاف في النكير ثم قال ان المقلد للحق في اصول الديانات
وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة
التي قدمناها لانا لم نجد احدا من الطائفة ولا من الائمة ع قطع موالاة من يسمع قولهم و
اعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقل او شرع ثم اعترض على ذلك
بان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلا واجاب بمنع ذلك
لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه
معرفة ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يكون اسقاط العقاب مغريا
وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء

لم يقطعوا اموالهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب
عنهم وذلك يخرجه من باب الانكار وهذا القدر كاف في هذا الباب انتهى واقوى ما ذكرنا
انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمقلد طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن
ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست بمكلفة بحال
انتهى وذكر عند الاحتجاج على حجية اخبار الاحاد ما هو قريب من ذلك قال وما
يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا
معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه انتهى اقول
ظاهر كلامه قدس سره في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة الصلوة واعدادها على معرفة
اصول الدين ان الكلام في المقلد الغير الجازم وح فلا دليل على العفو وما ذكره من عدم
قطع العلماء والائمة موالاتهم مع المقلدين بعد تسليمه والغض عن امكان كون ذلك
من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم باحوالهم لا يدل على العفو وانما يدل على كفاية
التقليد واما ترك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال فاذا لم يدل على عدم وجوبه
عليهم لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الادلة الواضحة على بطلان
التقليد في الاصول لم يدل على العفو عن هذا الواجب المستفاد من الادلة فلا دليل
على العفو عن هذا الواجب المعلوم وجوبه والتحقيق ان امساك النكير لو ثبت ولم
يحتمل كونه لحمل امرهم على الصحة وعلمهم بالاصول دل على عدم الوجوب لان وجود الادلة
لا يكفي في امساك النكير من باب الامر بالمعروف وان كفى فيه من حيث الارشاد والدلالة (والنهي عن المنكر)
على الحكم الشرعي لكن الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حق المقلد
فالانصاف ان المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه

للمعرفة الجزمية بعقائده بل قد عرفت احتمال الكفر لعموم ادلة كفر الشاك واما الغير المتفطن
لوجوب النظر لغفلته او العاجز عن تحصيل الجزم فهو معذور في الاخرة وفي جريان
حكم الكفر الشاك واما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته لغفلته او العاجز عن
احتمال تقدم واما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال وان علم من عموم الايات و
الاخبار وجوب النظر والاستدلال لان وجوب ذلك توصلي لاجل حصول المعرفة فاذا
حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر اللهم الا ان يفهم هذا الشخص منها كون النظر
والاستدلال واجبا تعبديا مستقلا او شرطا للايمان لكن ذلك خلاف ذلك
فان الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية الامر السابع اذا بنينا على عدم حجية
ظن او على عدم حجية الظن المطلق فهل يترتب عليه آثار اخر غير الحجية بالاستقلال
مثل كونه جابرا لضعف سند او قصور دلالة او كونه موهنا لحجة اخرى او كونه مرجحا
لاحد المتعارضين على الآخر ومجمل القول في ذلك انه كما يكون الاصل في الظن عدم الحجية
كذلك الاصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح واما تفصيل
الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلثة الاول الجبر بالظن الغير المعتبر فنقول عدم اعتباره
اما ان يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه واما من جهة دخوله
(مفيدا) تحت عموم اصالة حرمة العمل بالظن اما الاول فلا ينبغي التامل في عدم كونه جابرا لعموم ما دل
على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين واما الثاني فالاصل فيه وان كان ذلك
الا ان الظاهر انه اذا كان المجبور محتاجا اليه من جهة افادته للظن بمضمونه كالخبر اذا
قلنا بكونه حجة بالخصوص لوصف كونه مظنون الصدور فافادة تلك الامارة الغير
المعتبرة الظن بصدور ذلك الخبر الضعيف وقصور سنده مما لا ان يدعى ان الظاهر اشتراط

حجية ذلك الخبر بافادته للظن بالصدور لا بمجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل
الظن بصدوره من غير سنده وبالجملة فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجية المجبور ومن
هنا لا ينبغي التامل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق لان المعتبر في باب الدلالة
هو ظهور الالفاظ نوعا في مدلولاتها لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من خارج
فالكلام ان كان ظاهرا في معنى بنفسه او بالقرائن الداخلة فهو والا بان كان مجملا او كان
دلالته في الاصل ضعيفة كدلالة الكلام بمفهوم الوصف فلا يجدي الظن بمراد الشارع
من امارة خارجية غير معتبرة بالفرض اذ التعويل على ذلك الظن من غير مدخلية
للكلام بل انما يكون تلك الامارة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الكلام غاية افادة
الظن بالحكم الفرعي ولا ملازمة بينه وبين الظن بارادته من اللفظ فقد لا يريد من ذلك
اللفظ نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي فالظن به يستلزم الظن بالمراد
لكن هذا من باب الاتفاق ومما ذكرنا يظهر ضعف ما اشتهر من ان ضعف الدلالة منجبر
بعمل الاصحاب غير معلوم المستند بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم
الاصحاب لم يعلم لها بينة والفرق ان فهم الاصحاب وتمسكهم به كاشف ظني عن قرينة
على المراد بخلاف عمل الاصحاب فان غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي قد عرفت
انه لا يستلزم كونه مرادا من ذلك اللفظ كما عرفت بقي الكلام في مستند المشهور في كون
الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر فانه ان كان من جهة افادتها الظن بصدق
الخبر ففيه انه قد لا يوجب الظن بصدور الخبر نعم يوجب الظن بصدور حكم
عن الشارع مطابق لمضمون الخبر مع انهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور
مطلقا فان المحكي عن المشهور اعتبار الايمان في الراوي مع انه لا يرتاب في افادة الموثق

للظن فان قيل ان ذلك لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص مثل منطوق اية النبأ
ومثل قوله لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا قلنا ان كان ما خرج بحكم الآية والرواية
مختصا بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق وان كان عاما لما ظن بصدوره كان خبر غير
الامامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج ومثل الموثق
خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المعتضد بالاولوية والاستقراء وساير الامارات
الظنية مع ان المشهور لا يقولون بذلك وبالجملة فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة
والمنجبر بغيره من الامارات وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف
المنجبر في غاية الاشكال خصوصا مع عدم العلم باستناد الشهرة المنجبرة الى تلك الرواية
واليه اشار شيخنا في موضع من المسالك بان جبر الضعف بالشهرة ضعيف مجبور
بالشهرة وبعضهم يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث ادعى
الاجماع على حجيته ولم يثبت واشكل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه
بناء على ان التبين يعم الظني الحاصل من ذهاب المشهور الى مضمون الخبر وهو بعيد
اذ لو اريد مطلق الظن فلا يخفى بعده لان المنهي عنه ليس الا خبر الفاسق المفيد
للظن اذ لا يعمل احد بالخبر المشكوك صدقه وان اريد البالغ حد الاطمينان فله وجه
غير انه يقتضي دخول ساير الظنون الجابرة اذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد
الاطمينان ولا يختص بالشهرة فالآية تدل على حجية الخبر المفيد للوثوق
والاطمينان ولا بعد فيه وقد مر في ادلة حجية الاخبار ما يؤيده او يدل عليه
من حكايات الاجماع والاخبار وابعد من الكل دعوى استفادة حجيته مما دل
من الاخبار كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة الى زرارة على الامر بالاخذ بما اشتهر

بين الأصحاب من المتعارضين فان ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجيته
في مقام عدم المعارض بالاجماع والاولوية وتوضيح فساد ذلك ان الظن من الروايتين
شهرة الخبر من حيث الرواية كما يدل عليه قول السائل فيهما بعد ذلك انهما معا مشهوران
مع ان ذكر الشهرة من المرجحات يقتضي يدل على كون الخبرين في انفسهما معتبرين مع
قطع النظر عن الشهرة المقام الثاني في كون الظن الغير المعتبر موهنا والكلام هنا
انما يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره واخرى فيما لم يثبت اعتباره وتفصيل الكلام
في الاول ان المقابل له ان كان من الامور المعتبرة لاجل افادته الظن النوعي اي
لكون نوعه لو خلي وطبعه مفيدا للظن وان لم يكن مفيدا له في المقام الخاص فلا
اشكال في عدم وهنه بمقابلته ما علم عدم اعتباره كالقياس في مقابل الخبر
الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه ومن هذا القبيل القياس
في مقابل الظواهر اللفظية فانه لا عبرة به اصلا بناء على كون اعتبارها من باب الظن
النوعي ولو كان من باب التعبد فالامر اوضح نعم لو كان حجيته من باب الظن الفعلي او كان
من باب التعبد مقيدا بصورة عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال ولعل
الوجه فيما حكاه بعض المعاصرين عن شيخه انه ذكره مشافهة انه يتوقف في
الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس واشباهه لكن هذا
القول اعني تقييد حجية الظواهر المعارضة بصورة عدم الظن على خلافها
بعيد في الغاية وبالجملة فيكفي في المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس
مضافا الى استمرار سيرة الاصحاب على ذلك مع انه يمكن ان يقال ان مقتضى النهي
عن القياس معللا بما حاصله غلبة مخالفته للواقع يقتضي ان لا يترتب

النوعي

شرعا

شرعا على القياس اثر لا من حيث تاثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف
بالذات فحكمه حكم عدمه فكان مضمونه مشكوك لا مظنون بل مقتضى ظاهر التعليل انه
كالموهوم مما لا ينجبر به ضعيف ولا يضعف به قوي وهذا حسن لكن الاحسن منه تخصيص
ذلك بما كان اعتباره من قبيل الشارع كالوارد في الشرع على حجية الخبر ما لم يكن الظن على خلافه
فان نفي الاثر شرعا عن الظن القياسي يوجب بقاء اعتبار تلك الامارة على حاله واما
ما كان اعتباره من باب بناء العرف وكان مرجع حجيته شرعا الى تقرير ذلك البناء
كظواهر الالفاظ فان وجود القياس ان كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد
من قصور القياس عن الدلالة على الواقع فتاثير الظن بالخلاف في القدح في حجية
الظواهر ليس مثل تاثيره في القدح في حجية الخبر الغير المظنون الخلاف في كونه مجعولا
شرعيا يرتفع بحكم الشارع بنفي الاثر عن القياس لان المنفي بحكم الشارع من
اثار الشيء الموجود حسا هي الاثار المجعولة دون غيرها نعم يمكن ان يقال ان العرف
بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا يعبأ به في مقام استنباط احكام
الشارع من خطاباته فيكون النهي عن القياس ردعا لبنائهم على تعطيل الظواهر
لاجل مخالفتها للقياس ومما ذكرنا يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجيته
بشرط الظن كما لو جعلنا الحجة من الاخبار المظنون الصدور منها او الموثوق به
منها فانه في وهنهما بالقياس الوجهان من حيث دفعه للقيد المأخوذ في حجيتها
على وجه الشرطية فوجبه الافقدان شرطه وصدقه اعني وصف الظن بسبب القياس
ونفي الاثار الشرعية للظن القياسي لا يجدي لان الاثر المذكور اعني رفع الظن ليس
من الامور المجعولة حتى ان اصل اشتراط الظن من الشارع فاذا علمنا من الشارع ان الخبر

المزاحم بالظن القياسي لا ينقص اصلا من حيث الايصال الى الواقع وعدمه عن الخبر
السليم عن مزاحمته وان وجود القياس وعدمه في نظره سيان فلا اشكال في الحكم بكون
الخبرين المذكورين عنده على حد سواء ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق بانه لو كان
الدليل المذكور المقيد بالظن تمام اعتباره الشارع على اعتباره لم يؤخذ القياس الذي دل الشرع
على كونه كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول الى دين الله وان كان حاصلا
على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الاخذ بالراجح عند انسداد باب العلم والطرق الشرعية
فلا يجب لاعتباره مع مزاحمة القياس الوافي لما هو مناط حجيته اعني الظن فان غاية
الامر صيرورة مورد اجتماع تلك الامارة والقياس مشكوكا فلا يحكم العقل فيه بشيء
الا ان يدعي المدعي ان العقل بعد تبين حال القياس عنده لا يسقط الامارة المزاحمة به عن القوة
التي تكون مناطا على تقدير عدم المزاحم وان كان لا نعبر عن تلك القوة بالظن لا يسقط
وعن مقابلها بالوهم والحاصل ان العقلاء اذا وجدوا في شهرة خاصة او اجماع
منقول مقدارا من القوة والقرب الى الواقع والتجاوا الى العمل على طبقهما مع فقد العلم
وعلموا من حال القياس ببيان الشارع ان القياس لا عبرة بما يفيده من الظن ولا
يرضى الشارع بدخله في دين الله لم يفرقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين
مزاحمين بالقياس ام لا لانه لا ينقصهما عما هما عليه من القوة والمزية المسماة بالظن
الشأني والنوعي والطبعي ومما ذكرنا ظهر للقائلين بالاصل الانسداد بمطلق الظن الا المخرج
ان يقولوا بحجية الظن الشأني بمعنى ان الظن الشخصي اذا ارتفعت عن الامارات المشمولة
لدليل الانسداد بسبب الامارات الخارجية لم يقدح ذلك في حجيتها بل يجب القول بذلك

ع

على بعضهم ممن يجري دليل الانسداد في كل مسألة مسألة لانا اذا فرضنا في
مسألة وجود امارات مزاحمة بالقياس فلا وجه للاخذ بخلاف تلك الامارة فافهم
هذا كله مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية
وعدم الاعتناء في الكتب الاصولية فلو كان له اثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض
لاحكامه في الاصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع
لان الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب وقد تكرر من اصحابنا في الاصول
والفروع بل تكرر روايات من اعتنى به منهم وان كان للكل منهم تحسين لتنويع
الاصول وترجيح الفروع كالاسكافي الذي هو شيخ اليه ان بناء تدوين اصول
الفقه من الامامية منه ومن العماني يعني ابن ابي عقيل قدس سرهما وفي كلام آخر
ان تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهما ايضا جزاهما الله وجميع من سبقهما و
لحقهما خير الجزاء ثم انك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في التفصي عن اشكال الخروج
القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلم فيما سطرنا ههنا نقضا
وابراما هذا تمام الكلام في وهن الامارة المعتبرة بالظن المنهي عنه بالخصوص كالقياس
وشبهه واما الظن الذي لم يثبت الغاؤه الا من جهة بقائه تحت اصالة حرمة العمل
بالظن فلا اشكال في وهنه لما كان اعتبارها من الامارات مشروطا بعدم الظن بخلافه فضلا
عما كان اعتباره مشروطا بافادة الظن والسر فيه انتفاء الشرط وتوهم جريان ما ذكرنا
في القياس هنا من جهة ان النهي يدل على عدم كونه مؤثرا اصلا فوجوده كعدمه من
جميع الجهات مدفوع **المقام الثالث في الترجيح** بالظن الغير المعتبر وقد
عرفت انه على قسمين احدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص والآخر ما لم يعتبر

لا لقياس بخصوصه

بعنائه

لاجل عدم الدليل والبقاء تحت اصالة الحرمة اما الاول فالظاهر من اصحابنا عدم الترجيح به نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين اصحابنا حيث قال في باب القياس ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد للعمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين قدس سره بعض الميل والحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فانه لولا القياس كان العمل به جائزا والمقصود تحريم العمل به بالقياس واي عمل اعظم من هذا والفرق بين المرجح والدليل ليس الا ان الدليل مقتض لتعيين العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعيين العمل به فاذا كان استعمال القياس محظورا واراد لا يعبأ به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر مع ان مقتضى الاستناد في الترجيح به لافادته للظن كونه من قبيل الجزء المقتضي لتعيين العمل لا من قبيل دفع المزاحم فيشترك مع الدليل المنضم اليه في الاقتضاء هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن واما على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضي بل دائما يكون الحجة هو الظن الفعلي الا ان الخبر المنضم اليه ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي فهو نعم قد يكون

يعود

الظن مستندا اليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي فتأمل ويدل على ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيرة اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي احيانا فضلا ان يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجح آخر او الترجيح بمرجح موجود الى ان يبحثوا عن القياس كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس والبحث عنه بما يقتضي البحث عنه على تقدير الحجية واما القسم الآخر وهو الظن الغير المعتبر لاجل بقائه تحت اصالة حرمة العمل في الكلام في الترجيح به يقع في مقامات الاول الترجيح في الدلالة بان يقع التعارض بين ظهوري الدليلين كما في العامين من وجه واشباههما وهذا لا اختصاص له في الدليل الظني السند بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة الثاني الترجيح به في وجه الصدور بان يفرض الخبران صادرين وظاهري الدلالة وانحصر التحير في تعيين ما صدر لبيان الحكم وغيره عما صدر على وجه التقية او غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع وهذا يجري في مقطوعي الصدور ومظنوني الصدور مع بقائهما على الظن بالصدور في كل منهما الثالث الترجيح به من حيث الصدور بان صار بالمرجح احدهما مظنون الصدور اما المقام الاول فتفصيل القول فيه انه ان قلنا بان مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف فلا اشكال في وجوب الاخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح لكن يخرج عن كونه مرجحا بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم اليه فيصير اوفق شكية عن الدليل المعارض فلو لم يكن في مقابل ذلك المعارض الا هذا الظن لاسقطه عن الاعتبار نظير الشهرة في احد الخبرين الموجبة

بالظن في مقام لولاه لحكم بالتخيير واخرى في الترجيح في مقابل المرجحات المنصوصة في الاخبار العلاجية اما الكلام في الاول فمحصله انه نقول لا ريب في ان مقتضى الاصل عدم الترجيح كما ان الاصل عدم الحجية لان العمل بالخبر الموافق لذلك الظن الكاشف على وجه التدين والالتزام بتعيين العمل به من جانب الشارع وان الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه لا مضمون الآخر من غير دليل قطعي يدل على ذلك تشريع محرم بالادلة الاربعة والعمل به لا على هذا الوجه محرم اذا استلزم مخالفة القاعدة او الاصل الذي يرجع اليه مع فقد هذا الظن فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع او مخالفة الاصول القطعية الموجودة في المسألة جار بعينه في الترجيح بالظن والآيات والاخبار الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية النسبة الى الحجية والى المرجحية وقد عرفت في الترجيح بالقياس ان المرجح حيث كان شرعيا لم يكن مع عدمه وهو وجوب العمل بموافقه عينا مع كون الحكم لا معه هو التخيير او الرجوع الى الاصل الموافق للآخر هذا ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن وليعلم اولا ان محل الكلام كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة اعني الحجية والوهن والترجيح هو الظن الذي لم يعلم اعتباره فالترجيح به من حيث السند او الدلالة ترجيح بامر خارجي وهذا الاخير داخل في مسألة اخرى اتفاقية وهي وجوب العمل باقوى الدليلين وارجحهما فان المراد بها ترجيح بامر خارجي احد الخبرين الذي يكون بنفسه اقوى من الآخر من حيث السند كالاعدل والافقه او المسند او الاشهر رواية او غير ذلك او من حيث الدلالة كالعام على المطلق والحقيقة على المجاز والمجاز على الاضمار وغير ذلك وبعبارة اخرى الترجيح بالمرجحات الداخلة من جهة السند اتفاقي واستفاض نقل الاجماع من الخاصة والعامة على وجوب العمل باقوى الدليلين من الآخر والكلام هنا في المرجحات

الخارجية المعاضدة لمضمون احد الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر نعم لو كشف تلك الامارة عن مزية داخلية لاحد الخبرين على الآخر من حيث سنده او دلالته دخلت في المسألة الاتفاقية ووجب الاخذ بها لان العمل بالراجح من الدليلين واجب اجماعا سواء علم وجه الرجحان تفصيلا ام لم يعلم الا اجمالا ومن هنا ظهر ان الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول لكشفهما عن مزية داخلية في سند احد الخبرين او دلالته مما لا ينبغي الخلاف فيه نعم لو لم يكشف عن ذلك الا ظنا ففي حجيته او الحاقه بالمرجح الخارجي وجهان اقواهما الاول كما سيجيء وكيف كان فالذي يمكن ان يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه الاول قاعدة الاشتغال لدوران الامر بين التخيير وتعيين الموافق للظن وتوهم انه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتياط اللازم في المسألة الفرعية فيتعارض الاحتياطان في المسألة الاصولية بل يرجح عليه في مثل المقام كما نبهنا عليه عند الكلام في مقدمات نتيجة دليل الانسداد مدفوع بان المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لولا الظن لا ما لا اخذ به ان كان من جهة تركه اقتضاء المورد للاحتياط فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للاخذ بخلاف الاحتياط وبراءة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له ولهذا يحكم بالتخيير ايضا وان كان احدهما موافقا للاستصحاب والآخر مخالفا اذ كما ان الدليل المعين للعمل به يكون حاكما على الاصول كذلك الدليل المخير في العمل به وبعبارة وان كان من جهة بعض الاخبار الدالة على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه ففيه ما تقرر في محله من نهوض تلك الاخبار لتخصيص الاخبار الدالة على التخيير الثاني ظهور الاجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا قدس سره حيث استدل على وجوب الترجيح ببعض المرجحات

للدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبار بها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر ولعل هذا
اذا قلنا باشتراط حجية الظواهر بحصول الظن منها او بعدم غيرها على طبقها لكن
هذا القول ضعيف جدا والاول ايضا بعيد كما حقق في مسئلة حجية الظواهر وان
قلنا بان حجية الظواهر من حيث افادتها للظن الفعلي وانه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها
على طبقها او قلنا بان حجيتها من حيث الاتكال على اصالة عدم القرينة التي لا يعتبر
فيها افادتها للظن الفعلي فالاقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح اذ المفروض
على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض وانه اذا
صدر عنه ع قوله مثلا اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وورد ايضا كل شيء
يطير لا باس بخرئه وبوله وفرض عدم قوة احد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر
كان ذلك مسقطا لظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض وهو خرء الطير وبوله
اما على القول الاول فلان حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود في المقام واما
على الثاني فلان اصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر والحكم
في باب تعارض الاصلين مع عدم حكومة احدهما على الآخر التساقط والرجوع
الى عموم او اصل يكون حجيته مشروطا بعدم وجودهما على قابلية الاعتبار فلو عمل
بالظن الموجود مع احدهما كالشهرة القائمة في المسئلة المذكورة على النجاسة
كان قد عمل بالظن مستقلا لا من باب كونه مرجحا لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما
كالعدم فالمتجه الرجوع في المسئلة بعد الفراغ عن المرجحات من حيث السند او من
حيث الصدور تقية او لبيان الواقع الى قاعدة الطهارة واما المقام الثالث فتفصيل
القول فيه ان اصالة عدم التقية ان كان المستند فيها اصل العدم في كل حادث بناء

على

على ان دواعي التقية التي هي من قبيل الموانع لاظهار الحق حادثة تدفع بالاصل
فالمرجع بعد معارضة هذا الاصل في كل خبر بمثله في الآخر هو التساقط وكذلك
لو استند نافيها الى ان ظاهر حال المتكلم خصوصا الامام عليه السلام في مقام اظهار الاحكام
التي نصب لاجلها هو بيان الحق وقلنا ان اعتبار هذا الظهور مشروط بافادته الظن
الفعلي المفروض سقوطه من الطرفين وح فان عملنا بمطلق الظن في تشخيص التقية
وخلافها بناء على حجية الظن في هذا المقام لاجل الحاجة اليه من جهة العلم بصدور
كثير من الاخبار تقية والرجوع الى اصالة عدمها يوجب الافتاء بكثير مما صدر تقية
فيتعين العمل بالظن او لانا نفهم مما ورد في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك
من اجل كون الموافقة مظنة للتقية فيتعين العمل بما هو ابعد عنها او لو استند نافيها
الى الظهور المذكور واشترطنا في اعتباره عدم الظن على خلافه كان الخبر الموافق لذلك الظن
حجة سليمة عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره في المقام الاول وان استند نافيها الى
الظهور النوعي نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصدا لا هازلا
ولم نشترط في اعتباره الظن الفعلي ولا عدم الظن بالخلاف تعارض الظاهران فيقع الكلام
في الترجيح بهذا الظن المفروض والكلام فيه بعينها سيجيء في المقام الثالث
وهو ترجيح السند بمطلق الظن اذ الكلام فيه ايضا مفروض فيما اذا لم نقل بحجية الظن
المطلق كان حجية المتعارضين من باب الظن المطلق ام من باب الاطمينان ام من باب الظن
الخاص فان القول بالظن المطلق لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض الامارات كالخبر الصحيح
بعدلين ويسقط الخبران اذ كلاهما عن الحجية على الاخيرين فيتعين الكلام في حجيته فيما اذا
قلنا بحجية كل منهما من حيث الظن النوعي كما هو مذهب الاكثر والكلام يقع تارة في الترجيح

بالكلام

في كل مورد

بحسب كل امارة كان ولد الظن [illegible] مستقلا في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحا

[illegible]

لحكايته بافادته الظن بمطابقة احد الدليلين للواقع فكان الكبرى وهي وجوب الاخذ
بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلمة عندهم وربما يستفاد ذلك
من الاجماعات المستفيضة على وجوب الاخذ باقوى المتعارضين الا ان يقال ان الظاهر
ان المراد باقوى الدليلين فيها ما كان كذلك في نفسه ولو لكشف امر خارجي عن ذلك كعمل
الاكثر الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلا فلا يدخل فيه ما كان مضمونه
مطابقا لامارة غير معتبرة كالاستقراء والاولوية الظنية مثلا فيدعي عدم اعتبارها
فان الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الاجماعات وان كان بعض ادلتهم الاخر قد
يفيد العموم لما نحن فيه كقبح ترجيح المرجوح الا انه لا يبعد ان يكون المراد المرجوح في
نفسه من المتعارضين لا مجرد المرجوح بحسب الواقع والا اقتضى ذلك الحجية بنفس
المرجح مستقلا نعم الانصاف ان بعض كلماتهم يستفاد منه ان العبرة في الترجيح
بصيرورة مضمون احد الخبرين بواسطة المرجح اقرب الى الواقع من مضمون الآخر
وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا القياس فمنها
ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر
الموافق [اقرب الى الواقع] من مضمون الآخر ومنها ما ذكروه في مسائل تعارض الناقل من المقرر
فان مرجع ما ذكروها فيها لتقديم احدهما على الآخر الى الظن بموافقة احدهما
لحكم الله الواقعي الا ان يقال ان هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه
مقررا او ناقلا ومنها ما ذكروه في ترجيح احد الخبرين بعمل اكثر السلف معللين بان
الاكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الاقل وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة الا ان يقال
ايضا ان ذلك كاشف عن مرجح داخلي في احد الخبرين وبالجملة فتتبع كلماتهم يوجب

الظن

الظن القوي بل القطع بان بناءهم على الاخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب قربه
الى الصواب سواء كان لامر راجع الى نفسه او لاحتفافه بامارة اجنبية توجب
قوة مضمونه ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بحجية مطلق
الظن المطابق لمضمون احد الخبرين فلا اقل من كونه مظنونا والظن بوجوب العمل به
في مقابل التخيير وان لم يجب العمل به في مقابل الاصول وسيجيء بيان ذلك
ان شاء الله تعم الثالث ما يظهر من بعض الاخبار من ان المناط في الترجيح كون
احد الخبرين اقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلي كالاعدلية مثلا او لمرجح
خارجي كمطابقته لامارة توجب كون مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر
فمنها ما دل على الترجيح بالاصدقية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة فانا نعلم
ان وجه الترجيح بهذه الصفة ليس الا كون خبر الموصوف بها اقرب الى الواقع من غير الموصوف
بها وليس هذه الصفة مثل الاعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل
من جهتها بالخصوص ولذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البينة دون الحاصل من
مطلق وثاقته لان صفة الصدق ليست الا المطابقة للواقع فمعنى الاصدق
هو الاقرب الى الواقع فالترجيح بها يدل على ان العبرة بالاقربية من اي سبب حصلت
ومنها ما دل على ترجيح اوثق الخبرين فان معنى الاوثقية شدة الاعتماد فاذا حصل
هذا المعنى في احد الخبرين من مرجح خارجي اتبع ومما يستفاد منه المطلب على وجه
الظهور ما دل على ترجيح احد الخبرين على الآخر بكونه مشهورا بين الاصحاب بحيث يعرفه
كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض
معللا ذلك بان المجمع عليه لا ريب فيه فيدل على ان طرح الآخر لاجل ثبوت الريب

في بطلانه كما قد يتوهم والا لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل ولا لتقديمه على
الخبر المجمع عليه اذا كان راويه اعدل كما يقتضيه صدر الخبر ولا لقول السائل بعد ذلك
هما معا مشهوران فحاصل المرجح هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في
المشهور فيكون المشهور من الامر البين الرشد وغيره من الامر المشكل لا البين الغي كما توهم
وليس المراد نفي الريب من جميع الجهات لان الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة
بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفيا في الخبر المشهور وهو احتمال
وروده على بعض الوجوه او عدم صدوره رأسا وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال
ولو موهوما لان الخبر المجمع عليه يحتمل فيه ايضا من حيث الصدور بعض الاحتمالات
المتطرقة في غير المشهور غاية الامر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه
واضحا في غير المشهور واحتمالا مساويا يصدق عليه الريب عرفا وح فيدل على
رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته الى الخبر الذي
اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض او كان راويه
اعدل واصدق من راوي معارضه المجمع عليه لاخذ به ومن المعلوم ان الخبر المعتضد
بامارة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته الى معارضه تلك النسبة
ولعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بان ذلك لا يحتمل الا الفتوى وهذا
يحتمل التقية لان الريب الموجود في الثاني منتف في الاول وكذا اكثر من المرجحات
الراجعة الى وجود احتمال في احدهما مفقود علما او ظنا في الاخر فتدبر واظهر من ذلك
كله في افادة الترجيح بمطلق الظن ما دل من الاخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة
بضميمة ان كل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الاخر او يوجد ولا يعد لغاية ضعفه

ريبا فذاك الاخر مقدم عليه على ان وجه الترجيح بها احد وجهين احدهما كون
المخالف ابعد من التقية كما علله الشيخ والمحقق فيستفاد منه اعتبار كل قرينة
خارجية توجب ابعدية احدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء
لكن هذا الوجه لم ينص عليه في الاخبار وانما هو شيء مستنبط منها ذكره الشيخ ومن
تاخر عنه الثاني كون المخالف بل يستفاد منه عدم اعتبار الظن في الترجيح بل يكفي
تطرق احتمال غير بعيد في احد الخبرين بعيد في الاخر كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال
على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالاضافة الى معارضه اقرب من حيث المضمون
الى الواقع والفرق بين الوجهين ان الاول كاشف عن وجه صدور الخبر والثاني كاشف
عن مطابقة مضمون احدهما للواقع وهذا الوجه لما الظن فيه منصوص في الاخبار
مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السلام فان الرشد في خلافهم فان هذه القضية
قضية غالبية لا دائمية فيدل على انه يكفي في الترجيح الظن بكون الرشد في مضمون احد الخبرين
ويدل على هذا التعليل ايضا ما ورد [...] في صورة عدم وجدان المفتي بالحق في بلد
من قوله ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه
واصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور مرفوعة ابي اسحق الارجاني الى ابي
عبد الله ع قال قال ع اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادري
فقال ان عليا ع لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون
امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عند
انفسهم ليلبسوا على الناس ويصدق هذا الخبر سيرة اهل الباطل مع الائمة عليهم السلام على هذا
النحو تبعا لسلفهم حتى ان ابا حنيفة حكي عنه انه قال خالفت جعفرا في كل ما يقول او يفعل

لكني لا ادري هل يغمض عينيه في الركوع او يفتحهما وحاصل ان تعليل الاخذ بخلاف العامة
في هذه الروايات بكونه اقرب الى الواقع حتى انه يجعل دليلا مستقلا عند فقد من يرجع
اليه في البلد ظاهر في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الامارة في كون مضمونه
مظنة الرشد ولذا انضم هذا الظهور الى الظهور الذي ادعيناه في روايات الترجيح بالاصدقية
والاوثقية فالظاهر انه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع
الاخبار العلاجية هو الذي دعا اصحابنا الى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين
على الاخر بل يوجب في احدهما مزية مفقودة في الاخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في احدهما ابعد منه
في الاخر كما هو كذلك في كثير من المرجحات فما ظنه بعض المتاخرين من اصحابنا على العلامة وغيره
قدس الله اسرارهم من متابعتهم طريقة العامة ظن في غير المحل ثم ان الاستفادة التي ذكرناها
ان دخلت تحت الدلالة اللفظية فلا اشكال في الاعتماد عليها وان لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن
الا مجرد الاشعار كان مؤيدا لما ذكرناه من ظهور الاتفاق فان لم يبلغ المجموع حد الحجة
فلا اقل من كونها امارة مفيدة للظن بالمدعى ولا بد من العمل به لان التكليف بالترجيح بين
المتعارضين ثابت لان التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع
في كثير من الموارد لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجحات
المنصوصة في الاخبار غير وافية مع ان تلك الاخبار معارض بعضها بعضا بل بعضها غير معمول
به بظاهره كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الاعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة
الكتاب وحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دل الشرع
على كونه مرجحا فينحصر العمل في الظن بالمرجح فكل ما ظن انه مرجح في نظر الشارع وجب والا لوجب ترك الترجيح
او العمل بما ظن من المتعارضين ان الشارع رجح غيره عليه والاول مستلزم الترجيح للعمل بالتخيير في

موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح والثاني ترجيح المرجوح على الراجح في مقام
وجوب البناء لاجل تعذر العلم على احدهما وقبحه بديهي وح فاذا ظننا من الامارات
السابقة ان مجرد اقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ به
هذا ولكن لمانع ان يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات
المعلومة كالتراجيح الراجعة الى الدلالة التي دل العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص
والاظهر على الظاهر بيان ذلك ان ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر كالعام
والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما الى شاهد فالمرجح فيه معلوم من العرف وما كان من
قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه وشبههما مما يحتاج الجمع بينهما الى شاهد
واحد فالوجه فيه كما عرفت سابقا عدم الترجيح الا بقوة الدلالة لا بمطابقة احدهما الظن
الخارجي غير معتبر ولذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن بل يرجع فيه الى الاصول والقواعد
فهذا كاشف عن ان الحكم فيها ذلك من اول الامر للتساقط لاجمال الدلالة وما كان من قبيل
المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا بشاهدين فهذا هو المتيقن من مورد
وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية ومن المعلوم ان موارد هذا التعارض على قسمين احدهما
ما يمكن الرجوع فيه الى عموم كتاب وسنة مطابق لاحدهما وهذا القسم يرجع فيه الى ذلك
العموم او الاصل وان كان الخبر المخالف لاحدهما مطابقا لامارة خارجية وذلك لان العمل
بالعموم والاصل يقيني لا يرفع اليد عنه الا بوارد يقيني والخبر المخالف له لا ينهض لذلك
لمعارضته بمثله والمفروض ان وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت فلا وارد على العموم
والاصل القسم الثاني ما لا يكون كذلك وهذا اقل قليل بين المتعارضات فلو فرضنا
العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق احدهما لم يلزم محذور نعم الاحتياط يقتضي

الأخذ بما يطابق الظن خصوصا مع ان مبنى المسئلة على حجية الخبر من باب الظن غير مقيد
بالظن الفعلي على خلافه والدليل على هذا الاطلاق مشكل خصوصا لو كان الظن المقابل من
الشهرة المحققة او نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة فان اثبات حجية الخبر المخالف
للمشهور في غاية الاشكال وان لم نقل بحجية الشهرة ولذا قال صاحب المدارك ان العمل بالخبر
المخالف للمشهور مشكل وموافقة الاصحاب من غير دليل اشكل م وبالجملة فلا ينبغي ترك
الاحتياط بالاخذ بالمظنون في مقابل التخيير واما في مقابل العمل بالاصل فان كان الاصل
مثبتا للاحتياط كالاحتياط اللازم في بعض الموارد فالاحوط العمل بالاصل وان كان نافيا
للتكليف كاصل البرائة والاستصحاب النافي للتكليف او مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط
كاصالة الفساد في المعاملات ونحو ذلك ففيه الاشكال

والله العالم بحقيقة الحال والحمد لله اولا وآخرا وصلى الله
على محمد وآله باطنا وظاهرا تمت
في ثامن والعشرين من شهر شعبان المعظم
١٢٦٣